



# BRUJERÍA, ESOTERISMO Y NEOPAGANISMOS EN MÉXICO



Una aproximación a las  
espiritualidades mágicas  
desde las ciencias sociales



MANUEL TEOFILO  
ANDRADE LOBACÓ  
COORDINADOR

# **Brujería, esoterismo y neopaganismos en México.**

## **Una aproximación a las espiritualidades mágicas desde las ciencias sociales**

Manuel Teofilo Andrade Lobaco  
Coord.



Cada capítulo académico de este libro fue dictaminado por especialistas en la materia a través de un proceso de revisión por pares a doble ciego. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados, siempre y cuando se cite adecuadamente la fuente completa.

Primera edición: 2026

ISBN:

Intersecciones de lo Religioso, A.C. (SEMIR)

Av. Universidad 1953. 35, 403.

Copilco Universidad, 04340, Coyoacán, Ciudad de México.

*Corrección de estilo:* Mónica Ulloa Gómez / Vania Sosa Rios

*Diseño editorial:* Elizabeth Villanueva Jurado

*Diseño de portada:* Nadia Arellano Tapia

*Ilustración de portada:* Habitando el umbral - Michiko Defectuosa

## **SEMIR**

Abraham Hawley Suárez, *Presidencia*; Erick Adrián Paz González, *Secretaría Ejecutiva*; David Eduardo Vichis Carrillo, *Tesorería*; Susana Salazar Chavarría, *Coordinación académica*; Erick Adrián Paz González, *Coordinación de comunicación*; Nadia Arellano Tapia, *Coordinación de vinculación*; Elizabeth Villanueva Jurado, *Coordinación editorial*.

# Índice

|                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción a las espiritualidades mágicas.....                                                                                         | 6   |
| Manuel Teofilo Andrade Lobaco                                                                                                            |     |
| Ritual .....                                                                                                                             | 30  |
| Michelle Zea Gonzalez                                                                                                                    |     |
| Iniciación y esoterismo en la Gran Fraternidad Universal:<br>procesos de legitimización de la identidad en una comunidad translocal..... | 32  |
| Omar Alejandro Leyva López                                                                                                               |     |
| Crónica del Círculo Esotérico del Anáhuac A.C. ....                                                                                      | 70  |
| Miguel Antonio Baca                                                                                                                      |     |
| De los bosques a los Reels: la democratización<br>del conocimiento esotérico en redes sociales digitales en México .....                 | 72  |
| Elizabeth Sánchez Vázquez                                                                                                                |     |
| Solo huevo orgánico para las limpias.....                                                                                                | 102 |
| Ophidana                                                                                                                                 |     |
| ¿Cómo llegué a ser quien soy? Siguiendo las huellas<br>del despertar espiritual de una joven neopagana en México.....                    | 104 |
| Abraham Usiel Sánchez Ortega y Aarón Asael Sánchez Ortega                                                                                |     |
| Bajo el temazcal .....                                                                                                                   | 141 |
| Diego Frausto Gete                                                                                                                       |     |
| Encontrar a Hécate en la encrucijada:<br>autoetnografía del culto a la madre de las brujas en México .....                               | 143 |
| Jessica Reyes Sánchez                                                                                                                    |     |
| Tabaco y Laurel .....                                                                                                                    | 171 |
| Soltriat                                                                                                                                 |     |
| El café turco como oráculo, práctica mágico ritual contemporánea en la<br>Ciudad de México. Un acercamiento etnográfico .....            | 173 |
| Mónica Araiza Solano e Isaura Cecilia García López                                                                                       |     |

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dictadura de las estrellas .....                                                                               | 194 |
| Ricardo Rojas Mora                                                                                             |     |
| Satanismo, magia y... ¿sexo? Un acercamiento etnográfico<br>al enigma del erotismo y lo oscuro en México ..... | 196 |
| Aarón Asael Sánchez Ortega                                                                                     |     |
| Regrésanos a Diana .....                                                                                       | 249 |
| Santiago Ibarra                                                                                                |     |
| Cada viernes a fin de mes .....                                                                                | 250 |
| Guadalupe Torres                                                                                               |     |
| Sobre las personas autoras .....                                                                               | 251 |

# Introducción a las espiritualidades mágicas

Manuel Teofilo Andrade Lobaco

Fue hace más de cien años cuando el antropólogo y folclorista James Frazer (1981) propuso su esquema **evolutivo**, en el que planteó el pensamiento mágico como la forma más primitiva de conocimiento y como predecesor de la religión y de la ciencia. Las evidencias empíricas y las críticas teóricas pronto demostraron que estas tres formas de aprehender e inferir sobre el mundo están presentes en todas las sociedades humanas.

La contemporaneidad mexicana no es la excepción. México se encuentra inserto en los procesos globales de transnacionalización; de movilización y circulación cultural, dentro de un marco económico e ideológico capitalista con valores centrados en la individualidad y el consumo. Esto permite la coexistencia de una nutrida diversidad de espiritualidades alternativas a las grandes religiones institucionalizadas. A pesar de la variedad religiosa, en diferentes casos nos encontramos con corrientes que cuentan con ciertas similitudes, como prácticas y cosmovisiones que nos demuestran que la magia está lejos de ser un fenómeno religioso exótico o ajeno.

La presencia y dinámica de este tipo de espiritualidades invitan a que investigadores de ciencias sociales y humanidades pongamos nuestra mirada hacia la urbe y las redes sociodigitales como espacios de construcción y transformación cultural y religiosa. Por esta razón, presentamos este libro colectivo que reúne cinco capítulos de investigación social en zonas urbanas de México, como la Ciudad de México y Pachuca. Estos trabajos analizan fenómenos reli-



giosos que exponen y abordan religiosidades enmarcadas en espiritualidades mágicas contemporáneas.

Presentar la magia en el contexto urbano mexicano nos permite dar luz a las transformaciones y experiencias religiosas cotidianas. Históricamente, desde las ciencias sociales, el análisis de la magia se ha dado de una manera jerarquizada y exotizante. Por ello, las investigaciones que se presentan en este libro buscaron romper con este modelo para analizar las espiritualidades mágicas desde un marco horizontal y, en algunos casos, desde la propia experiencia.

En la búsqueda de la horizontalidad y la apertura participativa de este trabajo colectivo, el libro también cuenta con un importante apartado artístico. Entre cada capítulo presentamos microrrelatos ganadores de una convocatoria abierta para escritos sobre magia, brujería, paganismos y esoterismo. Además, buscamos que cada capítulo fuera ilustrado por artistas que fueran practicantes de la magia en su vida espiritual personal. Así, contamos con las ilustraciones de Haimazulee, Mich Defectuosa, Kiré, Asgart Merman y David San; ilustradores profesionales con experiencia incorporando su espiritualidad en sus obras artísticas.

Dadas las temáticas que se presentan, aprovecho esta introducción para definir qué entendemos por magia desde las ciencias de las religiones —el estudio del fenómeno religioso desde las ciencias sociales y las humanidades—, y pasar a presentar brevemente las características generales del esoterismo occidental, el movimiento New Age, los neopaganismos y la brujería contemporánea.

## Magia

¿Qué es la magia? ¿Es sacar un conejo de un sombrero, realizar un ritual de petición de lluvia, consultar al tarot o prender una vela para atraer la atención del amor no correspondido? En los estudios del fenómeno religioso, no nos centramos en el arte del ilusionismo, sino en la magia como un fenómeno antropológico y religioso que se puede definir como prácticas y creencias cuyo fin es influir en la realidad mediante rituales y expresiones lingüísticas performativas y con la intervención de lo sobrenatural.

La palabra “magia” proviene de la antigua Persia. Los magos —o *maguš*— persas eran sacerdotes zoroastrianos expertos en rituales y astrología. En la antigua Grecia se acuñó *mageia* —*μαγεία*— como término para la labor de los



magos y se utilizaba para referirse a prácticas extranjeras sospechosas. Dicho término posteriormente se convirtió en *magia* en latín, donde adoptó otro sentido negativo al asociarse con la hechicería y prácticas perniciosas (Graf, 1997). Fue a partir de entonces cuando se comenzó a desarrollar dicho término tal como lo comprendemos en la actualidad.

Históricamente, la magia se ha conceptualizado desde una perspectiva opositiva a los conocimientos y prácticas legítimas, como un “otro negativo” en contraposición a la ciencia y la religión (Styers, 2004). Se ha representado como irracional, primitiva e ilusoria, lo cual contrasta con el carácter racional y científico de la modernidad occidental. Inclusive, diferentes imágenes de lo mágico se han feminizado, como el arquetipo de la bruja o prácticas como la astrología. Por esto, este fenómeno se ha vinculado con la subordinación histórica de las mujeres, las minorías y los pueblos considerados como primitivos.

Desde el cristianismo europeo, la magia se comprendió en oposición a la religión verdadera, ya que a menudo se empleaba para estigmatizar “otras” prácticas religiosas o no autorizadas (Graf, 1997). Algunos ejemplos fueron los conocimientos paganos ancestrales y la categorización de la imagen de la “bruja” y la “brujería”, que en el siglo XVI se caracterizó como una práctica nociva relacionada con pactos demoníacos (Levack, 1995).

En las ciencias sociales clásicas, la magia también ha tendido a comprenderse como opuesta a la ciencia o a la religión. Por ejemplo, a principios del siglo XX, el sociólogo Émile Durkheim (2001) partió de la noción de lo “sagrado” —aquello separado, prohibido, intocable— que se contrapone a lo “profano” —lo cotidiano y común—. Así, la religión la comprendió como un sistema de creencias y prácticas relativas a lo sagrado que ayuda a mantener la cohesión social y, por lo tanto, es pública. La magia, por su parte, también se relaciona con lo sagrado, pero no produce comunidad, pues se trata de una actividad privada e individual. Evidentemente, el sociólogo ignoró los rituales mágicos colectivos, además de centrarse en la magia en un carácter práctico, dejando de lado la cuestión cognitiva.

Sin embargo, la mayoría de las discusiones teóricas sobre la magia comenzaron tras el advenimiento de la modernidad y de las ciencias de las religiones bajo el reinado decimonónico de la teoría evolucionista. En este marco, los prejuicios cristianos se trasladaron a los académicos, lo que llevó a perpetuar las connotaciones negativas y opositivas hacia la magia. Fue así como, desde una perspectiva “intelectualista”, esta práctica espiritual se comprendió como una creencia propia de sociedades primitivas (Duch, 2001).



El antropólogo Edward Tylor (1977) propuso un esquema evolutivo del pensamiento religioso que partía de la creencia en espíritus, en una forma de pensamiento que denominó “animismo”. Dentro de este marco, comprendió la magia como el resultado de una “falsa asociación de ideas” que no se basa en una deducción lógica de causa y efecto, sino en una lógica subjetiva (Duch, 2001) y que, por lo tanto, es una “ilusión perniciosa de la humanidad” (Graf, 1997).

A pesar de su aporte para el análisis teórico de las características de la magia, James Frazer (1981) continuó con la línea evolutiva de Tylor pues explicó dicho fenómeno como una pseudociencia, ya que se basaba en una comprensión errónea de leyes causales. Por esto, se trataba de un tipo de pensamiento perteneciente a pueblos primitivos en una escala evolutiva de pensamiento magia>religión>ciencia.

El antropólogo Bronisław Malinowski fue un discípulo de Frazer, pero contradijo a su maestro al negar la magia como un tipo de pensamiento característico de comunidades primitivas. En cambio, él parte de una explicación funcionalista para diferenciar la religión —entendida como la súplica a lo divino— de la magia, que se trataría de la capacidad de modificar la realidad mediante la intervención de fuerzas sobrenaturales en momentos de incertidumbre (Malinowski, 1985). Así, el pensamiento científico está presente incluso en los pueblos trobriandeses. A partir de la experimentación, la prueba y el error, se identifican las mejores formas y materiales para navegar por los mares del archipiélago. Por su parte, incluso su sociedad británica contemporánea recurría a prácticas mágicas para adivinar el futuro o conseguir el amor.

Malinowski ayudó a comprender que el pensamiento y las actividades mágicas están presentes en todas las sociedades; además, les atribuyó un carácter emocional al relacionarlos con el deseo. En las sociedades, se recurre a la magia en los momentos en que los conocimientos científicos llegan a su límite: por más que los trobriandeses conozcan y desarrollen una ciencia naval, nunca se puede tener control sobre la incertidumbre del mar. Es aquí cuando se recurre a prácticas mágicas para proteger a los navegantes.

Freud desarrolló más el carácter afectivo de la magia, pues, para el psicoanalista, esta se trata de una función de la omnipotencia del deseo, ya que es este el que motiva su ejercicio: el anhelo de amor, de bienes materiales o cierta certeza ante la incertidumbre del porvenir (Duch, 2001). No obstante, Freud continuaba enmarcando la magia dentro del “otro negativo”, pues admitía que el “hombre primitivo” tiene una mayor confianza en el poder de sus deseos. En



este sentido, también señaló un paralelismo entre las creencias mágicas primitivas y las ilusiones neuróticas e infantiles (Greenwood, 2009).

Años más tarde y desde una perspectiva fenomenológica, Mircea Eliade coincidía con Malinowski en negar una separación tajante entre magia y religión, pues el filósofo e historiador comprendía la primera como una modalidad particular de la experiencia religiosa. Ambas son formas de relación con lo divino, solo que la magia tiene características instrumentales y se la relaciona con experiencias más arcaicas de lo sagrado (Eliade, 1981). Además, señala que muchos actos mágicos resultan eficaces porque “reactualizan un mito”. Es decir, que repiten arquetipos míticos de los actos fundacionales de los dioses o de los héroes (Eliade, 2001).

Como hemos podido observar, diversas corrientes intelectuales caracterizaron la magia dentro del modelo del “otro negativo” al relacionarla con los pueblos primitivos. Sin embargo, otras propuestas cognitivas optaron por explicar la magia no como protocientífica o protoreligiosa, sino como *otro* tipo distinto de mentalidad.

En *La mentalidad primitiva* (1972), el francés Lucien Lévy-Bruhl explicó que entre los pueblos primitivos existe una mentalidad prelógica, alterna a las leyes científicas de no-contradicción ni causalidad. Esta lógica permite que la realidad se conciba a partir de la experiencia mística, la emoción y la colectividad. A pesar del adjetivo “prelógico”, su propuesta teórica nos permite comprender a la magia como un tipo de aprehender al mundo en la que no hay una diferenciación tajante entre la natural y lo sobrenatural y que, además, estructura a las sociedades de maneras particulares.

Por su parte, para el etnólogo Claude Lévi-Strauss, la magia no se trata entonces de una práctica alternativa o complementaria de la religión, ni de un tipo de pensamiento primitivo. Más bien, se trata de otro tipo de lenguaje simbólico que ordena la experiencia<sup>1</sup>. Así, en “El hechicero y su magia” y “La eficacia simbólica” de su obra *Antropología estructural* (1978), analiza las sanaciones chamánicas kwakiutl para explicar cómo la magia ritual funciona gracias a la “eficacia simbólica”. Una mujer que no puede dar a luz cree en el poder y las técnicas del chamán —al igual que el resto de su comunidad— quien recurre a largos cánticos de sanación sumamente descriptivos. Las palabras y demás elementos rituales se tratan de símbolos que organizan la experiencia

---

<sup>1</sup> Levi-Strauss propuso que la religión consiste en la humanización de leyes naturales y la magia es la naturalización de las acciones humanas, como si fueran una parte integral del determinismo físico universal (Styers, 2004).



subjetiva y colectiva, lo que produce una reorganización en el sistema nervioso que se traduce en efectos reales psicológicos, fisiológicos y sociales.

Después de hacer este breve recorrido sobre las discusiones teóricas clásicas, encuentro necesario desarrollar cuáles son entonces las características de la magia. Para esto, propongo dividir a este fenómeno religioso en dos pilares principales. Por una parte, el carácter práctico, en el que encontramos la importancia del ritual y del lenguaje performativo. Por otra, como una forma de conocer y orientarse en el mundo a partir de una lógica que responde a la analogía.

Desde los inicios de los análisis teóricos sobre la magia quedó claro su carácter práctico. Por esta razón Malinowski (1985) decía que, si la religión es la imploración para que las deidades hagan su voluntad; la magia es la búsqueda directa de inferir en la naturaleza. De ahí que Durkheim (2001) la haya apartado del carácter social de la religión ya que, según el sociólogo, los fines prácticos de la magia la convierten en una praxis más individual.

Dentro de la cuestión práctica podemos identificar la importancia del ritual y de la performatividad. Raymundo Mier (2015) propone analizar a estas ritualidades como “*performances* mágicos” con características propias que responden al carácter extraordinario de los actos que se efectúan. Entre estos, se incorpora una “gramaticalidad anómala” y una lógica simbólica en la que se acepta la naturaleza extraordinaria de las personas que lideran al ritual. Es así cómo se produce un espacio-tiempo liminal que produce, crea y transforma la realidad de los participantes.

Tal gramaticalidad anómala mágica se trata de un lenguaje performativo. Es decir, cuando la expresión verbal produce los mismos efectos que se están decretando (Austin, 1990). Se utilizan fórmulas, repeticiones y nombres divinos. En este sentido, el filólogo Fritz Graf (1997) expone que, en la antigüedad clásica, el poder de la magia no radicaba en fuerzas sobrenaturales, sino en el uso especializado de la palabra. De esta manera, la magia se trataría de una “tecnología del lenguaje” pues su eficacia depende de que los conjuros, maldiciones e invocaciones se pronuncien de manera correcta. Como toda tecnología, se requiere de reglas, conocimientos específicos, combinaciones rituales y, en ocasiones, palabras secretas. Por esto, cuando se efectúa un acto mágico y se expresa verbalmente la intención que se busca, se está tratando de un habla performativa (Austin, 1990) ya que no se está pidiendo el resultado, sino que se está “decretando” el efecto buscado.



Como hemos visto, las aproximaciones clásicas a la magia la reducían a un tipo de pensamiento primitivo previo a la religión y la ciencia. A pesar del carácter menospreciativo y opositivo a la religión y la ciencia, tales abordajes nos permitieron comprender que este fenómeno religioso involucra una forma cognitiva particular. Esto ha llevado a la profundización sobre la magia en cuanto a su implicación en cosmologías culturales que permiten orientarse en el mundo y relacionarse socialmente entre seres humanos y no humanos de manera particular. Por ejemplo, Evans-Pritchard (1976) retomó las propuestas de Lévi-Bruhl para explicar que la brujería, los oráculos y la magia entre los azande conforman un sistema integrado de pensamiento y práctica lógico y coherente que estructura y da orden a la sociedad.

Susan Greenwood (2009) propone una antropología de la magia que la reconozca como una forma de conocimiento legítimo, como una experiencia universal de la conciencia humana caracterizada por procesos mentales cargados de imaginación y emotividad. Esta antropóloga denomina como “conciencia mágica” a la conciencia mítica e imaginativa que implica empatizar profundamente con otra criatura en la imaginación de tal manera que los límites corporales y las nociones del *self* se desdibujan temporalmente. Para Greenwood, magia es un estado de conciencia y cognición universal que se experimenta de manera subjetiva en cada cultural.

El principio cognitivo de la magia se basa en una forma de conocimiento a partir del pensamiento analógico (Morris, 2001). Stanley Jeyaraja ha señalado la importancia en la magia de la manera en la que se hacen conexiones mágicas entre y una cosa a través del uso de herramientas, rituales y conjuntos (Greenwood, 2009). La teoría de la magia simpática o simpatética propuesta por Frazer (1981) ejemplifica esta lógica analógica. Para este antropólogo, el pensamiento mágico se basa en dos principios: la ley de semejanza —lo similar produce lo similar— y la ley de contacto —lo que ha estado en contacto físico continúa influyéndose a la distancia—. Como ejemplo de la primera ley, podemos pensar en el uso de fotografías o muñecos que se asemejan a la persona en la que se quiere influir; o en el uso de efigies o velas cuyas formas y colores asimilar el fin que se busca lograr. La segunda, se basa en el principio de que la parte afecta al todo y lo podemos observar en el uso de cabello, ropa o fluidos que, al manipularlos, se busca incidir en la persona a la que pertenecieron y con la que estuvieron en contacto.

La práctica mágica de adivinación y de consulta de oráculos también responde a una lógica analógica<sup>2</sup>. Tylor (1977) identificaba a las prácticas adivinatorias —como lanzar huesos para predecir el futuro— dentro del pensamiento mágico, ya que no se trataría del azar, sino de una “ley causal” equivocada. De manera similar, Frazer (1981) entendía a la adivinación como un procedimiento técnico: no se reza ni se pide favor, sino que se aplican reglas para obtener conocimiento oculto o sobre el futuro. Así, la característica de cada carta de tarot, de una runa celta o de un hueso —así como su posición en una tirada— tiene una analogía con la información oculta o sobre el futuro que se está consultando.

La pequeña introducción que acabo de exponer nos permite comprender a la magia no sólo como una práctica dentro del sistema religioso, sino como una forma específica de comprender y orientarse en el mundo. Los trabajos de este libro se basan en espiritualidades que ilustran esta complejidad.

## Esoterismo occidental

Para comprender a las espiritualidades mágicas contemporáneas que abordan las investigaciones en este libro, no podemos ignorar la influencia que el “esoterismo occidental” tuvieron en estas. En términos generales, el *esoterismo* se trata de:

[. . .] ciertas formas de actividad religiosa, caracterizadas por rasgos estructurales específicos. Por lo tanto, su uso se asocia comúnmente con la noción de “secrecía” y se refiere a la práctica de reservar conocimiento secreto a una élite selecta de discípulos iniciados en diferentes contextos religiosos (Hanegraff, 2006, p. 337, traducción propia).

Sin embargo, desde las ciencias de las religiones, “esoterismo occidental” se refiere a un concepto paraguas que engloba diferentes tradiciones espirituales y filosóficas. Se trata entonces del estudio de diferentes fenómenos reli-

---

<sup>2</sup> Evans-Pritchard (1976) diferenciaba la brujería, los oráculos y la magia entre los Azande. En este pueblo, la brujería es una fuerza inherente a ciertas personas que heredaban ciertos poderes que traían calamidades de manera inconsciente. La magia no es innata y en esta sí se emplean acciones rituales intencionales e incluye fórmulas verbales y el uso de objetos. Los oráculos, por su parte, se tratan de instituciones adivinatorias que buscan develar conocimiento oculto y que sirven como mecanismos de resolución de conflictos y toma de decisiones colectivas. No obstante, para el antropólogo, los tres operan dentro del mismo universo simbólico bajo los mismos principios cognitivos que permiten una comprensión, orientación y estructuración social del mundo.



giosos que se han considerado como contrarios al conocimiento ortodoxo en el cristianismo hegemónico occidental y que inclusive se han comprendido como peligrosos o inmorales (Von Stuckrad, 2005).

Su historia se puede rastrear desde el rescate renacentista del hermetismo y de la llamada “filosofía oculta”. Esto incluyó desarrollos en las tradiciones de la alquimia, paracelsianismo, rosacruzismo, pasando por la cábala cristiana con inspiración judía, la teosofía y con un periodo de máximo esplendor en el ocultismo decimonónico (Hannegraff, 2006). Éliphas Lévi, Helena Blavatsky, Aleister Crowley o Dion Fortune fueron algunos de los personajes de dicho siglo quienes rescataron y reinterpretaron conocimientos de tradiciones antiguas y que sirvieron de gran inspiración para el surgimiento de diferentes espiritualidades alternativas, incluidos los neopaganismos y el movimiento New Age del siglo XX.

Para Antoine Faivre (1994) hay cuatro rasgos intrínsecos en el esoterismo occidental:

1. La creencia de la existencia de “correspondencias” invisibles y no-causales entre todas las dimensiones visibles e invisibles del cosmos.
2. La percepción de una naturaleza viviente, permeada y animada por una presencia divina o fuerza-vital
3. Creencia en el poder de la imaginación humana para proveer acceso a mundos y niveles de realidad intermediaria entre el mundo material y la divinidad.
4. La búsqueda de una transmutación por la que el individuo se regenera y reconecta con lo divino.

Faivre señala otras dos características que no son intrínsecas pues, aunque son frecuentes, no siempre están presentes:

- La creencia en una concordancia natural entre todas las tradiciones.
- La idea de una transmisión más o menos secreta de conocimiento espiritual (Faivre, 1994, pp. 10-15).

A esta base, habría que resaltar también que las diferentes tradiciones espirituales que se han agrupado en este paraguas tienen un evidente carácter



individualista que se ejemplifica en el énfasis del desarrollo personal (Von Stuckrad, 2005).

El acento que se le ha dado al desarrollo individual ha permitido la introducción de las bases del esoterismo occidental en la lógica del mercado en lo que se ha denominado como “neoesoterismo”, que se caracteriza por “la *producción, circulación y el consumo* de bienes simbólicos que confieren modalidades de creencias trascendentales que animan al sincretismo entre lo global y las tradiciones locales” (De la Torre y Mora, 2001, p. 119). En estas corrientes contemporáneas que se gestaron a partir del esoterismo occidental se aspira a desarrollar y dar realce a la divinidad que hay dentro de cada individuo a partir de los ritos ceremoniales mágicos. Por tales razones, se les da prioridad a las prácticas individuales (Morris, 2009).

Diferentes elementos, libros y figuras del esoterismo occidental han tenido una gran influencia en las espiritualidades mágicas. Por ejemplo, la creencia en correspondencias entre el “arriba” y el “abajo”, entre el “macrocosmos” y el microcosmos” que permea a los neopaganismos como la Wicca, así como a otras corrientes como el New Age (De la Torre y Gutiérrez, 2016) en la búsqueda del desarrollo individual a partir de la conexión con el universo y con lo trascendental. Paso ahora a exponer qué podemos entender por el movimiento New Age, el neopaganismo y la brujería contemporánea.

## New Age

Desde mediados del siglo XX, en países del norte global comenzaron a surgir diferentes corrientes espirituales alternativas que surgieron de manera paralela al movimiento de contracultura crítica del capitalismo y de los modelos institucionalizados y jerarquizados. Estos movimientos religiosos comenzaron a ser categorizadas como New Age que, para Hanegraaff (1998) representa una transformación secularizada del esoterismo occidental, pero adaptado al individualismo contemporáneo.

El movimiento New Age no se trata de un sistema religioso unificado; más bien, de una corriente de prácticas y creencias espirituales. Para Brian Morris (2009) “es un ‘medio cúltico’ que esencialmente consiste en una fusión del misticismo oriental, el neopaganismo, el esoterismo occidental y un azaroso cúmulo de fenómenos psíquicos y ocultistas” (p. 379). Se caracteriza, en parte, por la mezcla de prácticas como meditación, astrología, reiki, canalización, sanación con cristales, etcétera; por otra, por la circulación de bienes simbólicos en un mercado espiritual (Hanegraaff, 1998).



De esta manera, se ofertan productos y servicios espirituales de diferentes corrientes para que cada persona seleccione lo que resuena con su búsqueda personal. Cristina Gutiérrez (2008) denomina este fenómeno como una “estantería exotérica”, que se refiere a espacios concretos insertos en lógicas de mercado para la difusión de conocimientos y prácticas, lo que se diferencia del carácter privado y oculto del término “esotérico”.

A pesar del eclecticismo aparentemente extremo, un rasgo clave y constante del New Age es la de centrar su enfoque en el individuo y la transformación del *self* mediante una “espiritualidad del yo” y un “movimiento del potencial humano”. Esto se traduce en una búsqueda de una consciencia del poder energético personal en armonía con la naturaleza, lo divino universal y el cosmos (De la Torre, 2014 y Gutiérrez, 1996). Tal búsqueda de “experiencias cumbre”, “crecimiento personal” o el desarrollo de niveles “superiores” de consciencia se basa en la creencia de que “el yo mismo es sagrado”, por lo que la búsqueda de lo divino se centra en la subjetividad. Para esto, dichas corrientes espirituales se han inspirado en psicología humanista y transpersonal de teóricos como Abraham Maslow, Fritz Perls y más tarde Ken Wilber (Heelas, 1996).

En el New Age son importantes los “seres espirituales o entidades ‘metafísicas’: deidades planetarias, ángeles, espíritus, entidades desencarnadas, seres elementales o ‘presencias’ experimentadas de manera subjetiva” (Heelas, 1996, p. 380). La relación personal con tal superioridad parte de la subjetividad a partir de la idea de que la divinidad está “dentro” de cada quien.

El énfasis en la individualidad y el desarrollo personal favorece la búsqueda de conocimientos, productos y servicios esotéricos de diferentes tradiciones. Además, para el sociólogo Paul Heelas (1996), aunque el movimiento New Age surgió como parte de la “contracultura” de los sesenta, actualmente tiene un carácter conservador y de derecha. El énfasis que se le ha dado a la “búsqueda de la prosperidad”, se traduce en una santificación al capitalismo.

A pesar de que estas espiritualidades surgieron en el mundo anglosajón del norte global, es necesario contemplar el dinamismo, transformación y reinterpretación de este fenómeno religioso a partir de su inserción en una lógica de mercado y de los procesos de transnacionalización (De la Torre, 2018). Tales espiritualidades responden a procesos de des-localización de sus contextos originales, trans-localización y re-localización a nuevos espacios con características culturales propias (De la Torre, 2018). Además, como lo mencionó Belén Hermosillo (2022) en su análisis sobre la Wicca, una vez relocalizadas, este tipo de espiritualidades continúa transformándose en redes segmentadas,



policéntricas —con diferentes agrupaciones, espacios de culto y consumo y líderes que fungen como nodos— e integradas —con diálogos e intercambios entre dichos centros a partir de los líderes, creencias en común o de las mismas personas practicantes que se mueven entre estos—.

### Neopaganismos

Según el Oxford English Dictionary (2005), el término *pagan* proviene del latín *paganus*, que originalmente significaba “aldeano” o “civil”, y desde el siglo IV comenzó a designar a pueblos no cristianos. Fue así como “paganismo” se convirtió en una noción cristianocéntrica que adquirió un carácter peyorativo al considerar a las demás prácticas y creencias religiosas no sólo como inferiores, sino como idolátricas, incorrectas y perniciosas.

A partir del siglo XX, diferentes movimientos formaron corrientes espirituales reconstruccionistas que buscaron retomar aquellas tradiciones ancestrales que fueron rechazadas y acalladas por la cultura occidental. Desde los estudios del fenómeno religioso, se utiliza “paganismos contemporáneos” o “neopaganismos” como conceptos paraguas para referirse a dichas religiosidades que buscan “revitalizar” cosmovisiones antiguas que fueron consideradas como “idolatría” y “superstición” por parte del cristianismo tradicional (Hannegraaff, 2021).

En las ciencias de las religiones, existe una polémica sobre el uso de paganismo contemporáneo y neopaganismo. El término “neopaganismo” nos ayuda a diferenciar las religiosidades actuales —basadas en reconstrucciones— de los paganismos históricos. Sin embargo, muchos practicantes consideran que el prefijo “neo” es innecesario (Fernández, 2019). Otro dilema implica que este término se comenzó a emplear para categorizar a religiosidades reactivistas como la Wicca o el Druidismo, que retomaron creencias y folclor precristiano, impregnándolo de características del esoterismo occidental, para formular nuevos movimientos religiosos que no se reconocen como una continuación directa de religiosidades celtas, sino un nuevo movimiento religioso a la luz del siglo XX.

El carácter dinámico de la práctica de los neopaganismos responde a procesos de des-localización de sus contextos originales, trans-localización y re-localización a nuevos espacios con características culturales propias (De la Torre, 2018) y en un continuo proceso de transformación como redes segmentadas, policéntricas e integradas (Hermosillo, 2022). Tal dinamismo ha ocasionado que, en la actualidad, neopaganismos como la Wicca sean considerados



por practicantes como “tradicionalistas”, “institucionalizados” y “cerrados”, lo que ocasiona identificaciones individuales alejadas de estos sistemas religiosos para autorreferirse simplemente como personas “paganas” o como “brujas” o “brujos”.

Por otra parte, eliminar el prefijo *neo* para hablar de “paganismo contemporáneo”, puede invisibilizar la búsqueda de conexión con las religiosidades y culturas precristianas y confundirse con prácticas ancestrales denominadas como paganas por el cristianismo y que se han mantenido en una verdadera línea de tradición interrumpida; o bien, con paganismos actuales que no tienen conexión explícita con las tradiciones precristianas. Ambos casos negarían el carácter de rescate y reconstrucción de saberes con los que se busca generar un hilo de memoria, aunque se trate de una “invención de la tradición” (Harvey, 2007).<sup>3</sup>

Tomando en consideración estas reflexiones, me parece pertinente que, desde las ciencias de las religiones, se continúe empleando el término de “neopaganismo”. A pesar de sus limitaciones, este concepto permite reconocer la auto adscripción de personas *paganas* y comprenderlo como un fenómeno *contemporáneo* que busca *rescatar y reconstruir conocimientos ancestrales y precristianos*, sin negar su carácter *dinámico, híbrido y flexible*.

Ahora bien ¿cuáles son las características del neopaganismo? De acuerdo con Brian Morris (2009), sus principios más importantes son el politeísmo; la política descentralizada; la perspectiva ecológica y adoración a la naturaleza; un enfoque experiencial y esotérico de lo divino, y la magia ritual dramática. Como se evidencia en diferentes trabajos de este libro, el carácter mágico es central ya que no sólo se presenta mediante rituales performativos, sino que atraviesa el pensamiento y la corporalidad de las personas neopaganas.

El carácter mágico también se evidencia en el carácter ritual y ceremonial, que se explica por la creencia del poder de la imaginación humana que permite mediar el aquí y ahora a partir de procesos performativos y con la ayuda de elementos físicos y materiales como símbolos, expresiones verbales, herramientas mágicas o catalizadores provenientes de la misma naturaleza (Greenwood, 2009). Desde una perspectiva *emic*, esto se explica bajo la noción de “energía”, que responde a la creencia de estas fuerzas que subyacen al cosmos y que les permite el acceso a la transformación mágica mediante procesos que

---

3 El cientista de las religiones Graham Harvey emplea la noción de “invención de la tradición” para explicar cómo los neo-paganismos crean una base doctrinal e identitaria que se basa en la reconstrucción de tradiciones, prácticas y mitología ancestral.

responden a lógicas más bien sobrenaturales. Dicha creencia es heredera de la percepción de una naturaleza viviente, permeada y animada por una presencia divina o fuerza-vital del esoterismo occidental (Faivre, 1994).

Además, a la propuesta de Morris habría que incorporar una parte central, ya delineada por Hannegraaff (2021), que es la base que se toma de las espiritualidades precristianas —principalmente europeas— de las que retoman sus mitologías, creencias e inclusive estéticas particulares que se nutren de dicho folklore y se adaptan a la sociedad contemporánea e influenciada por el imaginario de las producciones televisivas y cinematográficas estadounidenses sobre la brujería y de la Europa Medieval.

Reconocer la herencia de los paganismos precristianos nos permiten explicar la comprensión previamente mencionada de una naturaleza “viva”, permeada y animada por una presencia divina que actúa como una “fuerza-vital”, lo que se denomina **naturaleza encantada** (Harvey, 2007) y que ha ocasionado que se le caracterice como una espiritualidad naturalista desde las ciencias de las religiones (Fernández, 2019). Otra herencia del esoterismo occidental es que el politeísmo practicado en los círculos o grupos neopaganos se deriva del énfasis puesto en el desarrollo individual y, por lo tanto, difiere de la relación teológica cristiana, que es vertical. En este caso, “las deidades del paganismo moderno se ven esencialmente como seres de un orden diferente a la humanidad con quienes los humanos deberían de entablar relaciones de beneficio mutuo” (Hutton, 2008, p. 264, traducción propia).

Gracias a las herencias del esoterismo occidental, tanto la noción de “energía” que permea el universo y está al alcance de su manipulación mediante las prácticas mágicas, como el énfasis en la individualidad, se tratan de puentes cognitivos entre los neopaganismos y el movimiento New Age.

Un punto que aclarar es que los neopaganismos no tratan únicamente de fenómenos que retomen espiritualidades y folklore europeo. También existe el surgimiento de un paganismo americano panindianista —que ha sido considerablemente menos estudiado—. Francisco de la Peña, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez han realizado algunas investigaciones sobre neopaganismos que tienen influencias de espiritualidades indígenas de Norteamérica. Entre estos, destacan los movimientos “mexicanistas” o “mexicáyotl” que revaloran y rescatan tradiciones nativas y rechazan por completo al cristianismo (De la Peña, 2002).



También, hay movimientos de danza ritual tradicional, como son los llamados “concheros”, quienes mezclan elementos de inspiración mexicana con las tradiciones sincréticas que se practican en el catolicismo popular (De la Torre, 2012). Además, están los “neomexicanismos” que combinan tradiciones indígenas, como los bailes rituales tradicionales, con otros elementos de diferentes tradiciones culturales y espirituales, principalmente orientales. Estos son sumamente cercanos a los movimientos New Age ya que promueven la apropiación de prácticas rituales indígenas como los temazcales. También, valoran sitios arqueológicos prehispánicos como Teotihuacán o Chichen Itzá ya que los consideran como espacios sagrados para realizar celebraciones que conducen al despertar de la conciencia cósmica (De la Torre y Gutiérrez, 2016).

Dichos movimientos originarios, aunque no exclusivos, de México tienen paralelismo con los neopaganismos de matriz europeo en el sentido de que se basan en movimientos pre-cristianos para una revitalización a la luz de los tiempos contemporáneos. También, coinciden en que se han visto influenciadas por la sensibilidad y las ideas promovidas por el esoterismo occidental y el movimiento New Age.

Como podemos apreciar, los neopaganismos —como las tradiciones dentro del movimiento New Age— son muy diversos. François Gauthier (2021) refiere que esta diversidad genera lo que denomina una “neo-nébula espiritual”, que se refiere a este entramado de nuevas espiritualidades del *Self* que hacen énfasis a la espiritualidad propia, y que se tratan de construcciones reapropiadas y sincréticas de referencias tradicionales o ancestrales. Sin embargo, también señala la existencia de similitudes que conforman condensaciones palpables entre esta aparente nebulosa espiritual. Hay que tener precaución al comprender este fenómeno como algo invisible, fluido y sin fronteras, en donde todo se sintetiza con todo, ya que corremos el riesgo de ignorar las particularidades en los procesos de identificación y apropiación de sentido que van de lo global a lo local y viceversa (De la Torre, 2012).

No obstante, tampoco podemos negar la fluidez y flexibilidad de estos movimientos religiosos que se conforman por emprendimientos privados que mercantilizan sus servicios en el internet y redes sociales y los ofrecen a un mercado no regularizado (Gauthier, 2021). Por esto, podemos comprender a los neopaganismos como una red que articula distintas matrices de espiritualidades.



Con todo esto en consideración, propongo una definición del neopaganismo entendido como un conjunto de espiritualidades contemporáneas y en constante movimiento con las siguientes características:

1. Retoman la mitología de culturas y espiritualidades precristianas, principalmente europeas y americanas.
2. Su relación con la divinidad es politeísta en una relación que tiende a la horizontalidad.
3. Son descentralizadas y funcionan como una red segmentada, policéntrica e integrada.
4. Tienen una perspectiva ecológica y una percepción de una naturaleza encantada.
5. Su sistema de valores hace un especial énfasis hacia la individualidad y el desarrollo personal.
6. Tienen una amplia influencia en creencias y estructuras del esoterismo occidental.
7. Cuentan con un carácter mágico que atraviesa sus prácticas y cosmovisión.
8. Su carácter descentralizado permite que se integren y entretejen elementos de diferentes tradiciones espirituales y culturales, así como que las personas practicantes delimitan su marco de prácticas y creencias a partir de su consumo material y simbólico.

### **Brujería contemporánea**

Para comprender lo que se ha denominado como “brujería contemporánea” como una corriente espiritual, hay que dejar en claro la discrepancia entre el contexto anglosajón del norte global y el latinoamericano. Ronald Hutton explica que la palabra witch se emplea en la contemporaneidad bajo cuatro definiciones, dos antiguas y dos contemporáneas (Angela's Symposium, 2021). De las antiguas, la primera se refiere a alguien que utiliza la magia para producir daños a otras personas o a objetos asociados a estas; la segunda, describe a alguien que utiliza la magia para cualquier propósito, positivo o nocivo. De las contemporáneas, una define a una mujer independiente, rebelde, luchadora y



feminista; mientras que la otra se refiere a una persona que practica una religión pagana. Es decir, el sustantivo *witchcraft* —brujería— se utiliza también para identificar a un tipo de religiosidad y no sólo a una práctica que acompaña a un sistema religioso.

Para Ethan Doyle (2018), en la contemporaneidad, “*traditional witchcraft*” —brujería tradicional— se puede comprender no sólo como una forma de reconocer un abanico de prácticas espirituales, pues también tiene un fuerte componente identitario. Sin embargo, en los países hispanohablantes como México, *witch* y *witchcraft* se traducen como “bruja”, “brujo” y “brujería”. En el caso de México y a partir de mi experiencia etnográfica, he identificado que, desde una enunciación *emic*, se utiliza “brujería tradicional” para referirse a las prácticas espirituales mágicas tradicionales mexicanas. Entre estas, se encuentran los chamanismos en comunidades indígenas en las que, a los expertos rituales, se les denomina coloquialmente como “brujas” o “brujos” (Romero, 2022). También nos encontramos con prácticas populares como la limpia energética con huevo o hierbas medicinales, o la lectura de oráculos como el tarot o cartas de póquer. Estas prácticas muchas veces conviven dentro de la cosmovisión y dentro del sistema religioso y cultural del catolicismo, lo que dista de la brujería neopagana.

Además, la fuerte influencia cultural del catolicismo, así como la presencia nacional de religiones afroamericanas —cuyos practicantes también tienen a la magia como una práctica espiritual primordial a partir de la cual buscan generar cambios en la realidad mediante actos ritualizados— diferencia la comprensión popular mexicana de brujas, brujos y brujería en México —muchas veces aún con connotaciones negativas— de las nociones de *witch* o *witchcraft*.

Para comprender las características contemporáneas de la *witchcraft* en el contexto anglosajón, es necesario resaltar su conexión con el neopaganismo previamente descrito, como la Wicca. De acuerdo con Ethan Doyle (2018), cuando se conformó la Wicca en la Gran Bretaña en la primera mitad del siglo XX, sus practicantes se comenzaron a autoidentificar como *wiccan* o *wiccans*. Sin embargo, por la importancia que tiene la magia en su práctica espiritual, también comenzaron a autoidentificarse y autodenominarse como *witches* —brujas y brujos— como forma de relacionarse con aquellas antiguas prácticas históricamente rechazadas por el cristianismo hegemónico.

A mediados del siglo pasado, comenzaron a surgir otro tipo de prácticas neopaganas que se autoidentifican como “*traditional witchcraft*” —brujería tradicional— que aseguraban retomar prácticas ancestrales de brujería precris-

tiana europea y buscaban así deslindarse de la Wicca, a la que concebían como una práctica moderna. De esta forma, se fue conformando una noción religiosa de la *witchcraft* como una corriente espiritual altamente influenciada por el neopaganismo; y en muchas ocasiones abanderándolo dada la importancia que se le da al trabajo mágico.

De manera paralela, se comenzó a rescatar la imagen de la *witch*, o la bruja benévola, experta en la naturaleza dado el carácter ecológico y naturalístico de estas espiritualidades (Harvey, 2007). El esfuerzo por erradicar la imagen de la bruja que recurre a la magia mediante rituales satánicos no sólo se enfocó en el campo espiritual y mágico, también se comenzó a utilizar como un arquetipo femenino de fortaleza, autonomía, rebeldía y empoderamiento, lo que se ha expresado en diferentes producciones culturales británicas y estadounidenses como series o películas.

Los neopaganismos con centralidad en la magia y la brujería, de la mano con las producciones culturales de la brujería del norte global, se han relocalizado en los territorios latinoamericanos a partir de procesos de transnacionalización (De la Torre y Mora, 2001). Dentro de este nicho espiritual y cultural, *witchcraft* se ha traducido como brujería y *witch* como bruja o brujo. De esta forma, en el contexto mexicano “brujería” como práctica, así como “bruja” o “brujo” como adjetivos identitarios son conceptos polisémicos.

Para resumir, dentro de las ciencias de las religiones, podemos entender a la brujería contemporánea neopagana como un conjunto de prácticas espirituales y sistemas religiosos que se ubican en el mismo universo simbólico de los neopaganismos y a las espiritualidades mágicas herederas del esoterismo occidental. Se trata de un fenómeno “mediatizado, híbrido e incluso comercializado” (Hermosillo, 2022, p. 29) que se caracteriza por el énfasis en la práctica ritual mágica —colectiva e individual— y la búsqueda de revalorización de la naturaleza y los saberes tradicionales (Harvey, 2007).

En este sentido, la brujería contemporánea neopagana involucra a neopaganismos como a la Wicca, pero no se limita a estos. También involucra a personas paganas que se identifican como brujas, brujos o brujes —como género neutro—. De igual forma, incluye a individuos que retoman esta identificación ya que su espiritualidad involucra prácticas mágicas —como rituales de manifestación, lecturas de oráculos o prácticas de sanación o limpieza espiritual— provenientes de diferentes corrientes espirituales, desde el neoesoterismo hasta las tradiciones mágicas católicas.



Todas las corrientes espirituales que he señalado se pueden considerar como espiritualidades mágicas contemporáneas debido al énfasis primordial que cada una da a la magia —tanto en su sentido de cosmovisión como práctico—. Además, ya que coexisten en sociedades culturalmente complejas y dinámicas y que habitan el mismo universo simbólico, es innegable el diálogo, préstamos y conexiones que hay entre estas.

## Estructura del libro

Este libro es resultado de la búsqueda de visibilizar investigaciones sociales sobre espiritualidades mágicas en México. Los trabajos que se presentan evidencian la perennidad de la magia y la pertinencia de su análisis en intersección con los fenómenos sociales actuales como el género, la transnacionalización o la cotidianidad del internet.

Como mencioné más arriba, muchas de estas espiritualidades tienen conexiones, similitudes y puentes gracias, en parte, a su herencia del esoterismo occidental. En el primer capítulo del libro, Omar Leyva nos expone un análisis sobre la Gran Fraternidad Universal ubicada en la Ciudad de México. Una agrupación espiritual que sigue una corriente acuariana. Su trabajo aborda diferentes temas como lo son las características del New Age acuariano o la incorporación de los preceptos dogmáticos a partir de los rituales iniciáticos. Encuentro relevante también que Omar problematiza cómo el concepto académico de esoterismo occidental —*western esoterism*— entra en conflicto con la comprensión *emic* del “esoterismo”, comprendido dentro de su universo de estudio como una cuestión espiritual universal.

Tal trabajo también pone énfasis en los procesos de transnacionalización de los movimientos religiosos. La sociedad urbana mexicana contemporánea se ha moldeado por las dinámicas y los valores occidentales ligados al capitalismo y la lógica del mercado. Como ejemplo de esto, podemos pensar en la valorización de la individualidad que en muchas ocasiones se gestiona mediante procesos de autoidentificación y de consumo, incluida la espiritualidad. Los trabajos de Jessica Reyes y de Abraham y Aarón Sánchez nos presentan la manera en la que se vive el proceso de incorporación de la brujería neopagana contemporánea.

En el segundo capítulo, Jessica Reyes nos expone las características e historia del culto a Hécate, la diosa de las brujas. Su texto resulta interesante e innovador ya que, para ilustrar este culto, nos narra su propia experiencia como devota y como antropóloga apoyándose de herramientas de la autoet-

nografía. Esto nos permite adentrarnos en el culto a esta deidad del panteón griego en la Cofradía Wicca Luna Azul de la Ciudad de México.

Por su parte, Abraham Sánchez y Aarón Sánchez nos presentan la historia de vida de una mujer que se acerca a la brujería a partir de un interés personal que la llevó a investigar sobre los neopaganismos de manera independiente y a inscribirse a diferentes cursos sobre magia en la Ciudad de México. A partir de la propuesta teórica bourdiana de *habitus*, nos presentan la manera en la que esta mujer aprehende e internaliza los conocimientos neopaganos. Este caso nos ejemplifica las características contrahegemónicas y con tendencias individualistas de estas espiritualidades cuyo aprendizaje muchas veces cae en la lógica del consumo; en varios casos, mediados por el internet y las redes sociodigitales.

Elizabeth Sánchez desarrolla más este fenómeno en el tercer capítulo. En este trabajo reflexivo nos expone las dinámicas de la creación de contenido sobre magia y brujería contemporánea en internet. Tal dinámica —que dentro de la red de TikTok se ha denominado como “*witchtok*”— responde a la manera en que la espiritualidad de la vida cotidiana se ve atravesada, interpelada, inspirada y moldeada por las redes sociodigitales y la información que se comparte en línea. El capítulo de Elizabeth aborda un tema urgente para las ciencias sociales para analizar las dinámicas de la espiritualidad contemporánea.

Como he señalado, una de las características principales de la magia, como fenómeno religioso, es su carácter práctico y ritual. Los trabajos de Mónica Araiza e Isaura García, así como el de Aarón Sánchez evidencian esta cuestión. Las primeras nos presentan en el quinto capítulo una etnografía del consultorio al sur de la Ciudad de México de una bruja neopagana que utiliza el poso del café turco como un oráculo. Con la ayuda de elementos teóricos de la antropología simbólica y de la alimentación, este trabajo nos ejemplifica cómo las espiritualidades mágicas también pueden formar parte de la profesionalización de sus practicantes.

En el último capítulo, Aarón Sánchez nos expone de manera profunda las características del satanismo teísta y de la magia sexual como una de sus prácticas. Esto lo ilustra con la descripción etnográfica de un ritual en una agrupación de Pachuca, en el estado de Hidalgo. A pesar de la singularidad de esta religiosidad, en sus descripciones podemos encontrar similitudes y puentes con los neopaganismos y la brujería contemporánea ya que, cómo él mismo lo explica, el satanismo teísta se ha influenciado por el satanismo ateo anglosajón que bebe directamente del esoterismo occidental.



Estos trabajos nos ilustran la complejidad de las espiritualidades mágicas del contexto urbano mexicano. En ellos, podemos identificar el carácter práctico e identitario de la magia que, en muchas ocasiones, funciona como un elemento de autonomía personal. También, los fenómenos descritos y analizados demuestran cómo el fenómeno religioso contemporáneo se inserta en una lógica de mercado y de consumo, y cómo se ven atravesados por la presencia y dinámicas del internet. Aunado a esto, el apartado artístico de los microrrelatos e ilustraciones evidencian cómo la espiritualidad mágica atraviesa e inspira a las personas, lo que nos sirve como una invitación para continuar investigando en esta área del fenómeno religioso.

## Referencias

- Angela's Symposium (2021). *Magic in Paganism, Wicca, Druidry with Prof Ronald Hutton*. YouTube. <https://youtu.be/GpcPKUVAmZQ?si=OM-V7ZSFKHawCdXUF>
- Austin, John Langshaw (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Buenos Aires, México: ediciones Paidós.
- De la Peña, Francisco (2001). Mileniarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. (3). 95-113.
- De la Torre Castellanos, Angela Renée (2012). La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 12(3). 506-521.
- De la Torre Castellanos, Angela Renée (2014). "Los newagers: El efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas", *Religião & Sociedade*, 34(2): 36-64. <https://doi.org/10.1590/S1984-04382014000200003>
- De la Torre Castellanos, Angela Renée (2018). Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional. *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo interdisciplinario*. 12(24). 17-50. <https://doi.org/10.28965/2018-024-02>
- De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2016). Genealogías de la Nueva Era en México, *REVER - Revista de Estudos da Religião*, 16(2). 55-91. <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/29282>
- De la Torre, Renée y Mora, José Manuel (2001). Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico. *Comunicación y Sociedad*. (39). 113-143.
- Doyle White, Ethan (2018). The creation of 'traditional witchcraft': Pagans, luciferians, and the quest for esoteric legitimacy. *Aries*. 18(2). 188-216. <https://doi.org/10.1163/15700593-01802002>
- Duch, Lluís (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder,
- Durkheim, Émile (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ciudad de México: Akal Ediciones.
- Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama – Punto Omega.



- Eliade, Mircea (2001). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Faivre, Antoine (1994). *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
- Fernández Tabernilla, Aura (2019). *Creencia, identidad y praxis ritual en la Wicca: el camino espiritual hacia la transformación personal*. [Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid].
- Frazer, James (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de cultura económica.
- Gauthier, François (2021). Why all these 'neos'? Why now? The structural conditions on 'new age spiritualities' in the global-market era, as seen from Latin America. *Ciencias Sociales y Religión*, 23, 1-43. <https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15077>
- Graf, Fritz (1997). *Magic in the ancient world*. Harvard: Harvard University Press.
- Greenwood, Susan (2009). *The Anthropology of Magic*. Oxford: Berg Publishers.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1996). Nuevos movimientos religiosos: el New Age en Guadalajara. *Relaciones*. 17(67-68). 89-114.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2008). La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica new age. En Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga and Alejandra Aguilar Ros (Eds.). *Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 363-392) México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.252>.
- Hanegraaff, Wouter J. (1998). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, NY: State University of New York Press
- Hanegraaff, Wouter J. [ed.] (2006). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill.
- Hannegraff, Wouter J. (2021). *Esoterismo Occidental: Guía Para Perplejos*. España: Sans Soleil Ediciones.

- Harvey, Graham (2007). “Inventing Paganism: Making Nature”. en James R. Lewis y Olav Hammer [eds.]. *The Invention of Sacred Tradition* (pp. 277–290). Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.
- Hermosillo Jaramillo, Belén Citlali (2022). Hécate en el obliquo de la luna. Relocalización de la espiritualidad Wicca en México [Tesis doctoral. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].
- Heelas, Paul (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Wiley-Blackwell
- Hutton, Ronald (2008). Modern Pagan Festivals: A study in the Nature of Tradition. *Folklore*. 119(3). 251–273.
- Levack, Brian P. (1995). *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Levy-Bruhl, Lucien (1972). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Levi-Strauss, Claude (1978). *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Oxford English Dictionary (2024). Pagan, n. and adj. En *Oxford English Dictionary* (Online edition). Oxford University Press. <https://www.oed.com/>
- Malinowski, Bronislaw (1985). *Magia, ciencia y religión*. Planeta-Agostini.
- Mier, Raymundo (2015). Ritualidades mágicas: relevancia pragmática y liminaridad”, *Dimensión Antropológica*. 63. 17-40. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/7648>
- Morris, Brian (2001). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Morris, Brian (2009). *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal.
- Romero, Laura (Coord.) (2022). *Volver al chamanismo. La oscuridad, el silencio y la ausencia*. Universidad Iberoamericana.
- Styers, Randall (2004). *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Tylor, Edward Brunner (1977). *Cultura primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Von Stuckrad, Kocku (2005) *Western esotericism: A brief history of secret knowledge*. Londres: Equinox Publishing.



# Ritual

Michelle Zea Gonzalez

Rafael estaba feliz, recuperó la vista gracias a la serpiente.



# **Iniciación y esoterismo en la Gran Fraternidad Universal: procesos de legitimización de la identidad en una comunidad translocal**

**Omar Alejandro Leyva López**

## **Introducción**

Las profundas transformaciones culturales que han tenido lugar en el mundo globalizado, impulsadas en gran medida por el aumento de la circulación de personas, mercancías e información (Lins, 2011), han dado como resultado una serie de cambios radicales en nuestra forma de ver y representar el mundo. Los avances en materia de transporte y telecomunicaciones, con el consiguiente aumento de las migraciones internacionales, han decantado en el surgimiento de identidades híbridas, panoramas ideológicos globales y discursos incluyentes con asomos de universalidad. Asimismo, la fluidez con la que circulan los diversos capitales simbólicos en el contexto altamente tecnificado de la sociedad contemporánea, nos ha permitido acceder a bienes culturales ajenos a su ámbito inmediato, por lo que se ha tornado común que los productos de distintos sistemas culturales tiendan a mezclarse, haciendo cada vez más borrosas las fronteras entre ellos (Rosas, 1993, p. 8). Como respuesta a este fenómeno, en las investigaciones etnográficas recientes se advierte un especial énfasis en la multilateralidad de los procesos interculturales en comunidades translocales, es decir, comunidades que operan a través de relaciones multisituadas o ciberubicadas en las cuales se generan redes identitarias y de cooperación más allá del territorio (López y Morán, 2016, p. 230). De esta manera, se busca hacer una interpretación dialéctica del contacto entre lo local y lo global, proporcionando así una alternativa a la postura monodireccional del asimilacionismo en entornos poscoloniales (Cantú, 2021, p. 122).

En consonancia con esta perspectiva etnográfica, y en un diálogo abierto con algunos de los enfoques más recientes en el estudio académico del esoterismo, la presente investigación se propone identificar los fundamentos rituales y estructurales que sustentan el discurso de legitimación de los miembros de la Gran Fraternidad Universal (en adelante G.F.U.). Esta comunidad, de un marcado carácter *perennialista*<sup>1</sup> y translocal, fue fundada el 21 de marzo de 1948<sup>2</sup> en la ciudad de Caracas, Venezuela, por el yogui y esoterista francés Serge Raynaud de la Ferrière. Desde sus primeros años —particularmente a partir de la década de 1960 y hasta los albores del nuevo milenio—, la institución experimentó un auge significativo que impulsó su expansión hacia diversos países de América Latina y Europa. Este proceso de crecimiento, así como la multiculturalidad de sus miembros, constituye un elocuente reflejo de las dinámicas propias de los procesos globales de circulación de bienes simbólicos y materiales, a partir de los cuales la G.F.U., logró consolidar una red de centros, comunidades y espacios rituales más allá de su contexto de origen.

Dicho carácter multisituado exige, por tanto, considerar una serie de aspectos vinculados a la globalización cultural y al problema de las identidades, con el fin de comprender con mayor claridad los mecanismos discursivos mediante los que se intenta dar legitimidad a la tradición. De igual manera, será necesario esbozar brevemente algunas tensiones críticas en torno al denominado *Western esotericism*, para poder trazar más puntualmente los principios metodológicos que guiarán nuestra investigación. Finalmente y de manera más extensa, nos detendremos a examinar la postura *emic* sobre el esoterismo y la iniciación, para concluir con el estudio de las experiencias liminales que se activan en los ritos iniciáticos de la Orden, cuya práctica revela la dimensión más íntima y representativa de la identidad comunitaria.<sup>3</sup>

---

1        Latinismo que remite a la doctrina de origen renacentista de la *philosophia perennis* o “filosofía eterna”, la cual cubría bajo un común denominador las religiones egipcia, griega, judía y cristiana (Von Stuckrad, 2005, p. 56). Entre los representantes de esta cadena, sea histórica o mítica, se contaban personajes como Moisés, Zoroastro, Hermes Trismegisto, Platón, Orfeo, las Sibilas y otros. En el siglo XIX, con la apertura de Occidente a las religiones orientales, los adeptos al perennialismo empezaron a trazar puntos de concordancia, muchas veces demasiado forzados, pero que sin embargo acrecentaron su influencia llegando a postular la existencia de una “tradición primordial” que se erige por sobre todas las religiones o tradiciones esotéricas de la humanidad (Faivre y Needleman, 2000, p. 19).

2        Según relata Arturo Álvarez Bravo (2017, p. 117), la institución se fundó oficialmente el 9 de marzo de 1949 con el nombre de Suprema Orden del Aquarius, el cual cambiaría después (no especifica cuando) al de Gran Fraternidad Universal. No obstante, se toma como fecha simbólica de fundación el 21 de marzo de 1948, dado que ese día dio inicio la era de Acuario según el propio De la Ferrière.

3        Al igual que muchas organizaciones iniciáticas, el esquema con el que opera la G.F.U., ha sido plan-



En este sentido, propongo una reflexión articulada en torno a la siguiente pregunta general, y sus correspondientes interrogantes particulares: ¿de qué manera se entrelazan las bases estructurales, rituales y discursivas en la configuración de los criterios de autenticidad de una comunidad espiritual de carácter translocal? ¿qué aporta un abordaje etnográfico al estudio de una organización esotérico-iniciática frente al predominio de las propuestas históricas y filológicas? ¿cómo dialoga o entra en fricción la comprensión del esoterismo en la G.F.U., con los marcos teóricos del *Western esotericism*? ¿ante qué tradiciones, genealogías y referentes contemporáneos buscan legitimar su identidad los miembros de la G.F.U.? ¿qué papel desempeñan los rituales de iniciación de la Orden del Aquarius en la experiencia subjetiva de los miembros y en la consolidación de su sentido de pertenencia? ¿qué tipos de redes organizativas y vínculos sociales se gestan en los procesos iniciáticos y de qué modo inciden en la continuidad de la G.F.U., más allá de un territorio específico?

Antes de adentrarnos de lleno en el análisis, es importante precisar que durante mi trabajo de campo colaboré específicamente con integrantes de la Gran Fraternidad Universal Fundación del Dr. Serge Raynaud de la Ferrière,<sup>4</sup> cuyo *ashram*<sup>5</sup> se localiza en la Colonia Campestre Aragón de la Ciudad de México. En el periodo del 10 de enero al 3 de abril del 2021 había en las instalaciones de la comunidad un total de 9 personas —5 hombres y 4 mujeres— con estatus de residentes. En el transcurso de mi estancia, además de llevar a cabo entrevistas focalizadas, pude participar de las disciplinas y actividades diarias de los moradores: practiqué gimnasia psicofísica, yoga y meditación en el templo.

---

teado en dos campos básicos de acción: uno de corte administrativo o exotérico, y otro de instrucción o esotérico. El nombre genérico Gran Fraternidad Universal es a menudo utilizado para referirse al rostro público y exotérico —no obstante, en ocasiones también puede hacer referencia al conjunto de la organización—, la Orden del Aquarius, por su parte, funge como la parte interna y esotérica.

4 La Gran Fraternidad Universal ha sufrido algunas escisiones a través de su historia. En la actualidad, tres son los grupos principales que se disputan la autenticidad del linaje iniciático: la organización original que se fundó en Caracas llamada Gran Fraternidad Universal Fundación del Dr. Serge Raynaud de la Ferrière; la Red G.F.U. Línea Solar instituida en México por José Manuel Estrada —el primer discípulo de De la Ferrière— a finales de la década de 1950; y, por último, la Magna Fraternitas Universalis establecida en Lima, en 1992, por iniciativa de Juan David Ferriz Olivares —otro de los discípulos principales del francés—. Estas dos últimas se han subdividido a su vez en una serie de ramas conformadas por algunos de los miembros disidentes de sus respectivas líneas.

5 Ashram deriva de la palabra sánscrita *śrama*, que significa “esfuerzo religioso”. No obstante, los miembros de la comunidad de Aragón lo entienden simplemente como: “un lugar donde habita un maestro con sus discípulos”.

Se me permitió ingresar a las Ceremonias Cósmicas y “antenajes” diarios,<sup>6</sup> así como contribuir con lo que se denomina servicio impersonal (mantenimiento, limpieza de la sede, cocina, etc.). Todos los días me levantaba a las 5 de la mañana y me dormía alrededor de las 10 de la noche, me bañaba tres veces al día antes de cada disciplina, me mantuve en abstinencia estricta de carne, alcohol, drogas y sexo, además de permanecer sin salir excepto eventualmente los domingos. Estas condiciones me permitieron vivenciar, de la forma más cercana posible, el estilo de vida monástico que llevan los moradores. Huelga decir, -que mi trabajo en la comunidad se vio enmarcado por la pandemia del coronavirus SARS-CoV-2 (COVID-19), lo que si bien me dio la oportunidad de dirigir el análisis a las dinámicas de la vida ashrámica, redujo la posibilidad de conocer puntos de vista de los simpatizantes externos. Es por tal motivo que juzgué pertinente el uso de herramientas digitales con el fin de entrar en contacto con algunos acuarianos<sup>7</sup> en otras partes del mundo, por lo que esta investigación reúne el testimonio de un par de ellos.

## Identidades globalizadas, esoterismo y legitimidad

A lo largo del siglo XX, la reflexión sobre el tema de la globalización y su consolidación en el llamado sistema-mundo se desarrolló predominantemente desde perspectivas que privilegiaron sus repercusiones en los ámbitos económico, político y ecológico (cfr. Rosas, 1993; Worsley, 1990). En lo concerniente a la incorporación de los procesos culturales e identitarios al interior de la estructura global, el problema se mantuvo relativamente inexplorado hasta ya entrado el presente siglo. A juicio de Lourdes Arizpe y Guiomar Alonso (2005, p. 124), el eje de la discusión en torno a la pregunta por la cultura en el mundo globalizado radica en lo que denominan “la paradoja global”, tema que ha dado lugar a dos discursos esencialmente opuestos entre sí. Por un lado, se argumenta que la globalización incentiva un proceso de homogenización cultural, responsable de una profunda crisis identitaria, producto de la influencia estandarizadora que ejercen los medios de comunicación masiva. Por el otro, se destaca una

---

6 La Ceremonia Cósmica es una especie de misa acuariana o, como ellos mismos le llaman, “una sesión de magia blanca”. Se celebra diariamente en el templo por un sacerdote iniciado de la Orden. Cuando no hay un sacerdote, las personas que tienen grados menores pueden “conectarse” desde donde se encuentren por medio de lo que se denomina “antenaje”, una versión genérica de la Ceremonia.

7 Acuariano(s) es el nominativo utilizado por los propios sujetos de estudio para referirse a sí mismos o a la comunidad, incluyendo a los simpatizantes no iniciados. El término proviene de una concepción temporal generalizada en los círculos esotéricos contemporáneos, bajo la cual la humanidad se encuentra cursando la era astrológica de Acuario.



tendencia inversa: una creciente diversificación cultural, resultado del contacto y la asimilación de una multiplicidad de prácticas e identidades que circulan más allá de sus contextos de origen (Giménez, 2002, pp. 23-24). En este sentido, el flujo de bienes simbólicos y materiales no solo alimenta las tensiones entre lo local y lo global, sino que, al mismo tiempo, impulsa la emergencia de nuevas fronteras identitarias. Fronteras que, lejos de ser impuestas de forma vertical, son definidas activamente por los propios individuos, quienes buscan generar mecanismos de autoorganización y convivencia en respuesta a los desafíos de la globalización.

Especialistas como Gilberto Giménez (2002; 2002a; 2005), Arjun Appadurai (2001) y Renato Ortiz (1995; 1997) han contribuido al debate mediante una reformulación del problema clásico de la cultura, orientada por sus reflexiones acerca de la identidad y la revalorización del concepto de diferencia. Estos autores coinciden en que las diferencias culturales generadas por la globalización deben entenderse a partir de una concepción relacional, situacional y no esencialista de la identidad. En esta línea, el antropólogo indio Appadurai (2001, p. 29) apunta hacia una comprensión de cultura en tanto “operación de manutención de fronteras”, es decir, como una forma de construcción identitaria colectiva basada en la selección de diferencias dentro de una multiplicidad posible. Al respecto, introduce una noción particularmente relevante al plantear que la cultura se teje como un conjunto de relaciones dispuestas por contraste con otras formaciones culturales, en contextos social e históricamente delimitados. Una preocupación análoga se advierte en la definición de Giménez (2002) en torno al concepto de identidad, en donde subraya la importancia de aproximarse a los márgenes de la cultura desde una óptica individual, sin desatender, sin embargo, la inserción estructural del sujeto:

Se entiende aquí por *identidad* el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos, etc.) mediante los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (p. 37).

Ortiz (1997, p. 99), por su parte, plantea una lectura de la identidad a través del prisma de lo virtual, con lo cual acentúa su carácter flexible, inacabado y sujeto a una redefinición constante. Desde este enfoque, el antropólogo



brasileño propone desplazar el núcleo analítico de lo identitario —tradicionalmente ligado a una configuración ontológica del ser—, hacia sus dimensiones relacionales, dinámicas y contextualmente situadas. Así, la identidad pasa a ser entendida como una construcción simbólica ligada a un referente —la cultura, la nación, la etnia, el género, etcétera—, no de forma automática ni hereditaria, sino mediante procesos activos de selección, apropiación y confrontación entre diversas formas de habitar el mundo y de vincularse con los otros. De este modo, la identidad no puede reducirse a la mera existencia de una configuración cultural determinada. Su asimilación implica una reelaboración subjetiva y selectiva de ciertos rasgos culturales, llevada a cabo por los actores sociales con el fin de diferenciarse de otros grupos e individuos (Giménez, 2002a, p. 38).

No obstante, los especialistas también coinciden en que, en la mayoría de los casos, este proceso no se da sin discrepancias. La interacción del conjunto de identidades virtualizadas produce desfases entre la representación de la propia identidad y la de los demás, de lo que resulta una especie de negociación forzada entre la autoafirmación y la asignación externa. La prevalencia de una u otra, por lo regular, depende de la primacía simbólica y social del grupo o individuo que detente la autoridad de una “clasificación legítima” (pp. 38-39). Es precisamente aquí donde la estrecha relación entre el problema de la identidad y el de la legitimidad —o autenticidad— de la tradición se hace evidente. De acuerdo con Joan Frigolé (2014, p. 45), la disputa por la autenticidad —como ocurre con la identidad— es, en última instancia, una disputa por la imposición de un discurso de poder. Se trata, en palabras de Norma Fuller (2015, p. 103), de “un proceso social, una lucha en la cual intereses en conflicto tratan de imponer su versión de la historia y apropiarse del derecho a representarla”.

En el ámbito de las corrientes esotéricas, la noción de una autenticidad originaria de la tradición constituye un elemento fundamental que a menudo se asume sin reservas por sus adherentes. Esta autenticidad, concebida como la fidelidad a una verdad primordial y no adulterada, se convierte en un criterio central de legitimación frente a otras comunidades esotéricas o espirituales. El sustento argumentativo suele remitir a la antigüedad adjudicada a la doctrina, la cual se considera preservada en su pureza original gracias a una cadena ininterrumpida de sucesión entre sus miembros. Con frecuencia, se recurre a figuras de alta trascendencia cultural o espiritual y se adopta un discurso de carácter universalista, orientado a ampliar el campo semántico y reforzar la validez de la tradición. Esta tendencia se intensifica especialmente a partir de mediados



del siglo XIX, en el contexto de expansión colonial británica en India, cuando el esoterismo comienza a ensanchar sus marcos interpretativos hacia otros horizontes culturales. En esta etapa, marcada por el auge de movimientos como la teosofía y el orientalismo esotérico, se observa una inclinación sistemática a identificar en las tradiciones asiáticas —particularmente el hinduismo, el budismo y el taoísmo—, rastros de una sabiduría primordial.

De acuerdo con los postulados de Antoine Faivre —sociólogo e historiador francés que abrió la discusión académica sobre el *Western esotericism* en la década de 1990—, este periodo de expansión no es más que un momento en la historia del conjunto de corrientes esotéricas occidentales, cuyo origen se remonta a la práctica de la astrología, la magia y la alquimia en la Grecia antigua. Faivre reconoce así una genealogía propiamente europea del esoterismo que, si bien, se ve nutrida por el contacto cultural, no se “contamina” por él. Se trata, a decir del autor, de: “un Occidente ‘visitado’ por tradiciones religiosas judías, musulmanas e incluso extremo-orientales con las cuales cohabita, pero que no se pueden confundir” (1994, p. 10). Paralelamente, en un compilado relativamente reciente que lleva por título *New approaches to the study of esotericism* (2021), se ha debatido a profundidad la demarcación “occidental” de Faivre, considerándola una deficiencia significativa en el estudio del esoterismo. Su empleo, según señalan los investigadores, ha llevado a más de uno de sus partidarios —Wouter Hanegraaff (2015, p. 151) entre los más reconocidos— a afirmar que el esoterismo es el resultado de una exportación unilateral hacia un mundo de receptores pasivos, quienes solo lo habrían descubierto tras entrar en contacto con Europa. Desde esta óptica, apunta Keith Cantú, lo auténticamente esotérico quedaría vinculado a criterios de etnicidad. En consecuencia, la consolidación de un campo académico bajo la denominación de *Western esotericism* equivaldría a imponer una visión ideológica que termina por demeritar prácticas de origen no occidental —como el yoga, el chamanismo, el tantrismo o las espiritualidades de origen africano, etc.— al relegarlas a una posición periférica frente a un presunto “esoterismo verdadero” (2021, p. 113).

De cara a la polémica, el profesor Michael Bergunder (2010) propone aproximarse al esoterismo en tanto “significante vacío” (p. 26). Desde su punto de vista, esta categoría permite dar cuenta de la ambigüedad y la polisemia inherentes a la noción de lo esotérico, incluso más allá de las múltiples apropiaciones y resignificaciones producidas por distintos actores y grupos sociales, muchas veces al margen de las tradiciones clásicas a las que históricamente se ha vinculado. Bajo dicha premisa, el estudio académico del esoterismo se



orienta hacia el análisis de un conjunto de entidades móviles cuyos significados son permanentemente negociados en condiciones que suelen estar atravesadas por relaciones de poder, a menudo marcadamente asimétricas. Esta disputa constante configura un campo simbólicamente conflictivo de adscripciones rivales, en el que diversas instancias —individuales y colectivas— compiten por la legitimación de una determinada noción de lo “esotérico” (pp. 20-22).

En mi opinión, esta perspectiva logra una comprensión más profunda y abarcativa de los alcances simbólicos e identitarios derivados de lo esotérico, además de abrir una alternativa para los estudios históricos y etnográficos que no encajan en los márgenes de las construcciones textuales tradicionales. Como señalan Susannah Crockford y Egil Asprem (2018, p. 2), el enfoque netamente histórico y filológico que ha caracterizado a la investigación científica del esoterismo, ha favorecido una orientación *a priori* desde la cual el análisis empírico se juzgó de segundo orden. Esto se debe a la opinión predominante de que el esoterismo —entendido como un “tipo de pensamiento” (Urban, 1998; Tiryakian, 1972), un *corpus* histórico (Faivre, 1994) o un “*rejected knowledge*” (Hanegraff, 2015)—, es una tema al que solo podemos adentrarnos a través de las huellas dejadas por escrito en los textos especializados. En cambio, en investigaciones recientes, el acercamiento a los métodos de la ciencias sociales —la etnografía principalmente—, ha permitido el desarrollo de un contrapunto importante a los enfoques tradicionales. El material etnográfico ha demostrado ser una fuente relevante de información acerca de las transformaciones del “canon” esotérico por parte de los practicantes contemporáneos. El estudio de la vida diaria y de las formas de transmisión y recepción del esoterismo ha venido a modificar el modo en el que pensamos su incidencia en la actualidad, así como los roles que asumen los nuevos sujetos esotéricos y las comunidades a las que se adscriben. La mayor sensibilidad en las categorías de los actores, especialmente las que son experimentadas en campo, ha desplazado las nociones no situadas de los académicos para dar mayor peso a la construcción identitaria “desde adentro” (Crockford y Asprem, 2018, p. 15).

Por tanto, consecuentes con el análisis socio-antropológico de las identidades globales, así como con el posestructuralismo decolonial de Michael Bergunder, abogamos por una valoración etnográfica de los estudios sobre esoterismo que permita observar su práctica desde una dimensión vivida, tal como se encarna en los discursos, rituales, gestos, objetos y espacios de los practicantes. Asimismo, desde la categoría de “significante vacío”, comprendemos la tendencia de legitimación doctrinal como un intento de demarcar



simbólicamente las fronteras de la tradición, y de esta forma constituir su autonomía respecto de otras doctrinas y comunidades que construyen sus propios medios de autenticación. Por último, nos alejamos de las corrientes académicas historicistas, tipológicas o primigenistas que, bajo las dualidades occidental/oriental, moderno/ premoderno, lo puro/ lo mestizo, obstaculizan una mejor apreciación de las diferencias con las que los distintos grupos conforman su identidad tanto a nivel de la praxis como en el discurso. De modo que, en lo que sigue, nos disponemos a concretar estas reflexiones con base en el estudio de campo realizado en el ashram de Aragón de la Gran Fraternidad Universal. Como se verá, nuestro enfoque será clave al momento de trazar la diferencia entre el esoterismo en tanto marcador de identidad y el esoterismo entendido como una construcción histórica *per se*.

## Iniciación y esoterismo: elementos de la autenticidad de la tradición

A manera de hipótesis inicial, el presente apartado plantea que la legitimidad de la identidad acuariana se sustenta en dos pilares generales: 1) en un sistema de instrucción-organización que se erige sobre las bases de un esoterismo comprensivo capaz de dar sentido a todo lo real, y en 2) la eficacia de los ritos iniciáticos que dan forma a una tradición que reconocen como universal y atemporal, aunque paradójicamente determinada por el tiempo, lugar y circunstancias de cada sociedad. Sobre estos pilares se articula una narrativa de origen que prescinde de una genealogía histórica y territorialmente delimitada. Así, pese a que se traza una ascendencia espiritual más o menos concreta, no existe una filiación geográfica ni una tradición asociada a una identidad nacional o étnica específica. Se afirma, empero, la existencia de una iniciación transmitida originalmente por los miembros de la *agartha*<sup>8</sup>, lo que constituye uno de los rasgos fundamentales que ha conferido unidad y legitimación al movimiento a lo largo del tiempo. Era tras era, dicha iniciación ha pasado de las culturas de

---

8 El tema de la *agartha* es muy recurrente en los círculos esotéricos. Omraam define así el término: “Es el nombre procedente de las más antiguas tradiciones contenido en manuscritos dejados por las primeras civilizaciones, con el que se da a conocer un misterioso mundo subterráneo cuyo centro de poder o capital sería *Shamballah* (*Sambhala* o *Xambala*) [...] *Agartha* significa en tibetano ‘Gran Asamblea del Espíritu Universal y la Pureza Integral’ (S/A, p. 3). De la Ferrière, por su parte, dice contar con el reconocimiento de dicha asamblea para cumplir su labor mesiánica: “La *Agartha* ha reconocido ya la presencia sobre la Tierra del Enviado Especial, del Instructor Mundial; el *Avatara*, como le llaman los hindúes, el Gran Educador o Didacta Universal, Quien viene como Divina Emanación; el *Maitreya*, según los budistas; en fin, el Supremo Regente, el Maestre” (2011, p. 4).



África, a las de Asia, Europa, América y Oceanía sin un corpus de prácticas fijo, pero con una misma misión trascendental atribuida a la “Orden eterna”, que en la era astrológica actual adopta el nombre de Aquarius. Visto de esta manera, el esoterismo acuariano se sitúa a sí mismo por encima de las “tres ciencias tradicionales” —astrología, magia y alquimia— del esoterismo occidental acuñadas por Faivre, y responde, en cambio, a una concepción dinámica de la iniciación en la que cada grupo social asimila el mensaje de la tradición de conformidad con sus posibilidades materiales y culturales, siendo su mayor o menor desarrollo el signo de una condición evolutiva dispar de la humanidad.

Ahora bien, es clave tomar en consideración que aun cuando la G.F.U., no asume que todas las culturas o escuelas tengan necesariamente que adherirse al mismo esquema iniciático, postula, en todo caso, una estructura de carácter jerárquico como uno de los invariables de la tradición. En este sentido, se distinguen tres diferentes “escalas” o planos de conciencia que resumen todas las dimensiones de lo real y en los cuales la Orden tiene injerencia absoluta. Cada uno de estos planos cuenta con seis grados fijos y un séptimo en transición que se sitúa a caballo entre dos escalas —con excepción del más elevado que corresponde al Supremo Regente o *avatar*<sup>9</sup> de la era—. De esta manera, en una disposición progresiva que va de lo más tosco a lo más sutil, tenemos en primer lugar la “escala somática”, en donde se localizan los iniciados que aún están pasando por un proceso de purificación material. Esta escala contempla, además de los mencionados, un grado honorífico o pre-iniciático, el cual se implementó con la finalidad de que los aspirantes lleguen mejor preparados a la primera fase de iniciación. Así pues, distribuidos de forma ascendente y articulados bajo una terminología proveniente del budismo tibetano, los grados son: *gegnián, getuls, gagpa, gelong, gurú, sat chellah, sat arhat* y *sat gurú* —de nuevo, el último es exclusivo para el fundador y gran maestro de la Orden, solo que esta vez en su calidad de dignatario “encarnado”—. Yendo un peldaño más arriba se encuentran los iniciados de la “escala aerosomática”, seres que alcanzaron un nivel psíquico o “astral” de la enseñanza, pero que aún no han llegado a “liberarse” completamente. En la parte más prominente, bajo la denominación de “escala pneumática”, se hace partícipes a los maestros, mensajeros, sabios o *avatares* de todos los tiempos que ocupan las esferas más elevadas de iniciación. Propiamente hablando, esta escala tiene los mismos grados que las

---

9 Según la definición de Serge Raynaud de la Ferrière, *avatar* “significa ‘extracción’, ‘emanación’ [...] quiere decir la ‘encarnación divina’, el descenso del espíritu cósmico en este mundo” (S/Aa, p. 134). Cada era astrológica tiene un *avatar*, o lo que es lo mismo, un mesías, un enviado, un *mahdi*, un *maitreya*, un cristo, etc., el cual sirve a la humanidad como arquetipo de sublimación durante ese periodo cósmico.



anteriores, solo que, debido al acentuado respeto a las jerarquías, no se suele asignar de manera explícita un estadio específico a los maestros que han alcanzado las cumbres de la consciencia.

A este respecto, un elemento clave en la reafirmación de la legitimidad de la Orden es que —a diferencia de otras comunidades iniciáticas y más puntualmente de otras ramas de la G.F.U.—, los grados no se otorgan por favoritismos o por el tiempo de permanencia en la institución. Se prioriza, según se dice, el “estado de consciencia” del aspirante, quien debe alcanzar el nivel de “comprensión espiritual” correspondiente al grado que recibe. Durante mi trabajo de campo, pude constatar que, si bien todos los moradores contaban con entre cinco y diez años de residencia en ese u otros ashrams de la institución, la mayoría únicamente habían recibido la mención pre-iniciática o el primer grado. En términos concretos, había tres *gegnianes*, cuatro *getules*, un *gagpa* y el gurú Miguel Martínez,<sup>10</sup> que en realidad posee el quinto grado de *sat chellah*.<sup>11</sup>

Otro aspecto que refuerza la legitimidad de la tradición y que he podido comprobar de manera directa, es que, en comparación con las otras ramas de la G.F.U., en la Fundación se fomenta con mayor énfasis la vida en comunidad. De este modo, si bien la Red G.F.U., es la organización que ha alcanzado una mayor expansión —tanto en el número de afiliados como en infraestructura ashramica y reconocimiento internacional—, la Fundación conserva de forma más arraigada la idea de las colonias espirituales. Esta diferencia se manifiesta en el hecho de que, mientras en la Fundación cada uno de los maestros que ostentan los grados de gurú, *sat chellah* o *sat arhat* tiene un ashram a su cargo, en la Red G.F.U., los gurús acuñan como precepto salir a misionar de ciudad en ciudad por un periodo mínimo de tres años con el objetivo de evitar el “apego” a un lugar o a un grupo específico de discípulos. En consecuencia, no suelen conformarse comunidades estables alrededor de una figura central, como sí ocurre en la Fundación. En lo que compete a la Magna Fraternitas Universalis, se observa un énfasis escaso en la vida de ashram. La atención se orienta prioritariamente hacia el estudio y muy poco hacia la práctica en comunidad, de modo que —por lo que he podido constatar—, los grupos se reúnen de forma

---

10 Todos los nombres exceptuando el del gurú Miguel Martínez —en su calidad de “rostro público” de la institución— han sido modificados con la finalidad de resguardar la integridad de las personas involucradas.

11 A los iniciados que tienen del cuarto grado en adelante se les da el título de gurú, aún si han sido ascendidos a los grados de *sat chellah* o *sat arhat*, quinto y sexto respectivamente. Miguel Martínez cuenta con el grado de *sat chellah*, pero los moradores del ashram continúan dirigiéndose a él como gurú.



esporádica en las sedes locales, institutos de yoga o en conferencias públicas. Los adeptos de esta línea no son muy numerosos en México y presentan un menor grado de cohesión organizativa; su presencia se concentra principalmente en las ciudades de Caracas, Venezuela y Arequipa, Perú.

Sobre esta misma lógica de legitimación, un tercer elemento por el cual los moradores del ashram de Aragón atribuyen a su proceso iniciático un mayor grado de autenticidad radica en que este fue transmitido por un sucesor directo de De la Ferrière que permaneció fiel a la Fundación original. Reconocen como continuadores autorizados de su legado solo a dos de los cuatro discípulos directos del maestro francés —Juan Víctor Mejías y Alfonso Gil Colmenares—, de cuya línea permanecen activos cinco adeptos que ostentan el cuarto, quinto o sexto grado de iniciación, todos ellos hombres mayores de cincuenta años. En este sentido, se sostiene que fuera de dicho linaje las iniciaciones carecen de validez y no garantizan un progreso auténtico en el sendero espiritual. A ello se suma una disputa más amplia en torno a la legitimidad que engloba factores tales como: la posesión de los espacios originales donde residió De la Ferrière en Venezuela, la titularidad de los derechos editoriales de su obra y la transmisión del conocimiento en las denominadas cámaras iniciáticas. Aunque los dos primeros elementos resultan relativamente secundarios, contribuyen por sí mismos a reforzar entre los miembros de la Orden una percepción de autenticidad institucional. En lo que a las cámaras se refiere, la legitimidad estriba en que los iniciados de la Fundación se conciben a sí mismos bajo el respaldo de la única tradición verdadera, cuya continuidad confiere a su formación una profundidad que trasciende el mero aprendizaje intelectual.

En lo relativo al tipo de instrucción que reciben los acuarianos, destaca —aunque no exclusivamente— el apego al corpus escrito por el propio De la Ferrière. Entre cuadernillos, conferencias transcritas, correspondencias y libros, las obras del francés suman cerca de 100 títulos, que para los adeptos tienen el valor de auténticas escrituras sagradas. Desde una perspectiva meramente textual, en ellas se podría advertir con facilidad una manifestación de lo que Faivre llama esoterismo occidental, especialmente de un perennialismo que absorbe ciertas tradiciones “orientales” y chamánicas como parte de un mismo flujo universal de pensamiento. En todo caso, lo relevante para el cause etnográfico que sigue nuestro trabajo, sería averiguar cómo los mismos actores sociales reflexionan en torno a la posible adscripción de la Gran Fraternidad Universal a las corrientes del esoterismo occidental y qué relación tiene esto



con las prácticas iniciáticas de la Orden. Le hice esa pregunta al gurú Martínez y esto fue lo que me respondió:

Si tú lees detenidamente la literatura del Dr. De la Ferrière, te puedes dar cuenta de que él no hablaba desde un sesgo cultural, ni defendía una línea académica o dogmática de pensamiento, él era un hombre de conocimiento universal que se interesaba por las capas más profundas de la conciencia humana con una documentación científica y antropológica muy amplia. Entonces, cuando lees, por ejemplo, “Los cultos primitivos”, “El chamanismo” o “El pensamiento chino” —que son los últimos tres títulos de los 36 *Propósitos psicológicos*—, el Maestro habla de un esoterismo y de un trasfondo iniciático en esas culturas que viene dado por el contacto con alguna de las manifestaciones de la tradición en ese lugar y en esa época. Por eso, cuando me comentas de estas corrientes académicas que nos quieren encasillar dentro de un esoterismo “occidental” a mí me causa mucho ruido. Es verdad que nosotros estudiamos la astrología o la alquimia que heredamos de los europeos, pero es solo una circunstancia histórica. Si como iniciados nos hubiera tocado vivir en China hace 3000 años, estaríamos estudiando igual astrología y alquimia; aunque tal vez no conoceríamos el signo de Géminis o Virgo, utilizaríamos el de la Rata o la Serpiente, al final lo que caracteriza a las escuelas iniciáticas es la necesidad humana de conocerse a sí mismo, de conocer lo que nos rodea y, a través de eso, la necesidad que tenemos todos —consciente o inconscientemente— de retornar a nuestra naturaleza que es la unión con Dios. Ahora que estamos en la era del Acuario, esas necesidades tienen ciertas condiciones que no tenían en épocas pasadas, por eso hay que recordar que el proceso iniciático se ajusta a los ritmos cósmicos y a las distintas sociedades, pero está ahí, son cosas que van de la mano: sin el conocimiento esotérico no hay iniciación y también al revés, sin una tradición iniciática no hay esoterismo verdadero (comunicación personal, 3 de marzo de 2021).

La validez de este discurso universalista de la tradición radica, al margen de cualquier postura teórica, en que contiene la delimitación de las fronteras identitarias de una comunidad. Sin embargo, una aproximación etnográfica al



esoterismo como un “significante vacío”, si bien permite entender a profundidad la perspectiva *emic*, no necesariamente se queda con la definición dada por los esoteristas —lo que marca invariablemente otra frontera discursiva que no tiene por qué ser asumida acríticamente—. De acuerdo con Michael Bergunder (2010, pp. 24-25), la producción y reproducción de un significativo vacío depende de la articulación de una comunidad discursiva con una serie de campos discursivos, los cuales enmarcan la opinión de los actores en el proceso de negociación donde se establecen los márgenes de lo que es o no es, en este caso, el esoterismo o la iniciación. En tanto posicionamiento de identidad, el esoterismo pertenece a un campo ligado a lo religioso que, a su vez, se conecta con otros campos como el académico, el político, el literario, el de los medios de comunicación, etc. Cada uno de estos campos reúne distintas comunidades que forman redes de significado que hacen sus propias conjeturas acerca de lo esotérico; conjeturas que es necesario considerar temporales y fragmentarias, en el sentido de que están histórica y socialmente determinadas. En consecuencia, con el enfoque teórico del esoterismo como significativo vacío se intenta poner en perspectiva los diferentes posicionamientos sin atribuir un criterio de verdad a uno u otro. De este modo, se neutraliza el efecto del discurso hegemónico sobre los discursos periféricos y la etnografía se ve enriquecida con el desarrollo del punto de vista de los actores, pero sin romantizar su visión del mundo.

En el comentario anterior, el gurú Miguel Martínez —perteneciente a la comunidad discursiva Gran Fraternidad Universal—, discute el carácter difusionista del enfoque académico preponderante sobre el esoterismo. Con su argumento, trata de vindicar los alcances de una tradición que se asume fundamento y origen del conocimiento universal, y no solamente de lo que hoy conocemos como Occidente. Asimismo, se pronuncia en contra de la distinción entre escuelas esotéricas y sociedades iniciáticas propuestas por Faivre, quien sitúa las primeras en el contexto del occidente grecorromano, y las segundas a partir del siglo XVII, con la aparición de los manifiestos rosacruces (1994, p. 64). Desde la perspectiva *emic*, esoterismo e iniciación han surgido de manera conjunta, pues el deseo de penetrar lo oculto, lo misterioso, lo trascendente, llevó al ser humano a desarrollar una cultura iniciática de instrucción, cuyas huellas se encuentran en las diversas mitologías del mundo. Tal como señala el gurú Martínez, en muchos relatos míticos el héroe experimenta una transformación de la conciencia a través de un rito, una vivencia mística o una situación límite, lo que, desde la mirada del iniciado, confirma la continuidad de una tradición que trasciende épocas y culturas.



En última instancia, el hecho de que las prácticas iniciáticas se hayan mantenido en el tiempo transparenta el deseo —culturalmente elaborado, pero intrínseco a la experiencia humana—, de buscar la libertad y de romper las limitaciones que atan al espíritu a este plano de existencia. Es por ello que, más allá de un antecedente histórico y de las particularidades culturales, la iniciación para los acuarianos remite a la necesidad universal de “nacer de nuevo”, de “despertar” de un estado de sopor a un estado de plenitud y de conocimiento. El papel del simbolismo esotérico en esta ecuación es clave: supone el vínculo entre la inercia del mundo natural y la conciencia espiritual del iniciado. Propiamente dicho, lo esotérico es el lenguaje de la divinidad, aquello que contiene a la vez el velo y la revelación, lo manifestado y lo no manifestado; una coherencia implícita que penetra la totalidad de las cosas y de los símbolos.

En consecuencia, lo esotérico se encuentra indiscriminadamente en cada una de las tradiciones mágicas y religiosas: está en las representaciones del trance chamánico, en la adoración zoroastriana del fuego, en la enseñanza budista del tantra, en los bailes extáticos de los derviches sufíes, en las mitologías de las culturas prehispánicas, en la transmisión de las técnicas respiratorias de los yoguis hindúes, y en otras tantas prácticas similares. Más allá de constituir un simple método, el esoterismo es una condición integral y comprensiva de la naturaleza, del cosmos y de la propia experiencia encarnada de lo trascendente. Tradicionalmente reservado a unos pocos, en la era de Acuario se considera un conocimiento accesible a todos sin distinción de raza, credo, estatus social o filiación política. Rafael Espino (*gagpa*, con más de 17 años de residencia en el ashram), comparte su reflexión al respecto:

Se entiende que lo esotérico es la estructura profunda de las cosas, es un principio de relación universal oculto a la conciencia inmediata, pero que al traducirse en símbolos humanos puede llegar a ser comprendido por todos lo que tengan esa disposición de espíritu. Para llegar a esta comprensión, primero que nada, es necesario reconocer que todo está ligado con todo en el universo, que la creación está siempre en movimiento, que todo tiene una vibración y sonido y un color, así como un efecto y una causa. También hay que tener en cuenta que estamos inmersos en un universo jerárquico, donde a pesar de que todo está pleno de Dios, pleno del espíritu, no todo ni todos estamos conscientes al mismo nivel. Reconocer esa jerarquía es un principio de humildad, y por eso parte del esoterismo es la iniciación. Es aceptar que el maestro,



que el gurú y todos los hermanos mayores están un paso arriba de uno en el sendero. Por eso uno se deja guiar, no a ciegas, porque no se trata de fe ciega como en la religión, sino con la intuición de que ahí hay algo que no se trabaja desde la personalidad, sino desde la sinceridad y la entrega [...]. Así que el esoterismo no es eso que vas y compras a una tienda para hacerle brujería a la persona a la que estás apegado y quieres que fuerzas se quede contigo, no. Es cierto que eso tiene bases iniciáticas, pero después degeneró en magia negra. Los brujos trabajan con fuerzas de planos superiores, al igual que los sacerdotes, pero como no están capacitados, no tienen una formación ética y no han desarrollado una sabiduría verdadera, hacen cosas inconscientemente y para su beneficio personal. El esoterismo real, el esoterismo puro, es operativo, trabaja desde el interior y para beneficio de la humanidad [...] (comunicación personal, 10 de marzo de 2021).

Entre la variedad de recursos simbólicos disponibles, la desterritorialización de las prácticas, la heterodoxia de valores y la libertad de asumir una o varias comunidades de pertenencia, el “buscador espiritual” —a diferencia del iniciado— no tiende a imponerse una denominación fija, sino que va configurando su propio marco de sentido. Para ello, suele tomar prestados elementos de diversas religiones, concepciones mágicas de culturas ancestrales (orientales, africanas, prehispánicas, cristianas, etc.) y postulados científicos provenientes principalmente de la astronomía, la medicina y la física cuántica. A este respecto, Renée de la Torre señala que las identidades religiosas contemporáneas plantean: “una reactualización de la magia y una mutación de las religiones instituidas hacia formas de creencias individualizadas, difusas y sincréticas” (2006, p. 31). Es por ello que, desde el punto de vista *emic*, el iniciado no es un mero buscador espiritual, ni se inscribe dentro de los llamados “nuevos movimientos religiosos”, sino que más allá de seguir una doctrina personal asume la necesidad de adoptar incondicionalmente la guía de un maestro y, por ende, de la tradición. En este sentido, la comprensión acuariana del esoterismo —en tanto principio generador y abarcativo del conocimiento—, se distingue del sincretismo *new age* al plantear una síntesis operativa, no difusa ni arbitraria —aunque ciertamente reduccionista— entre ciencia, magia y religión.<sup>12</sup>

---

12 En un ensayo titulado “La indianización de la nueva era en México”, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Jesús García Medina identifican la diferencia entre los grupos esotérico-iniciáticos y los buscadores espirituales contemporáneos tomando como modelo de los primeros a la Gran Fraternidad Universal Línea Solar



Bajo esta lógica, el esoterismo genera métodos y reflexiones epistemológicas profundas mediante los cuales deduce correspondencias entre los fenómenos físicos del universo, por lo que es un mecanismo integrador de la ciencia. Sin embargo, los procedimientos no racionalistas de los que se sirve le permiten ir más allá de las limitaciones del método científico y vislumbrar la unidad sistemática de todas las cosas como atributo de la unidad divina, lo que lo aproxima a la religión. En este ámbito, el esoterismo acuariano adopta reglas morales precisas, exalta la figura del sacerdote y considera la fe como parte esencial de su doctrina —aunque se trata de una fe que se esfuerza por distinguirse de la religiosa tradicional a través de un auto asumido anti-dogmatismo—. En consonancia con este espíritu de síntesis, los acuarianos resignifican la magia y se perciben a sí mismos como magos blancos: todos sus rituales de purificación, su dieta vegetariana y su ropa blanca tienen la intención de producir un aura apta para permitir la acción de las fuerzas benevolentes de la naturaleza. La propia Ceremonia Cósmica es un acto mágico en el que el sacerdote invoca, por medio de la utilización de fórmulas concretas y repetitivas, la presencia de entidades metafísicas. Así, a través del empleo ritual de mantras hindúes, letras hebreas, simbolismos astrológicos y oraciones latinas, la condición estructuradora y sintética del esoterismo acuariano apela al ideal de universalidad para exhortar a cualquier persona, de cualquier religión, raza o ideología, a que pueda develar los secretos de su propia tradición.

Ahora bien, habría que cuestionarse si esta universalidad es siempre tan abierta como los acuarianos asumen. La respuesta corta es no. A pesar del principio extendido entre los miembros de la Orden, bajo el cual se reivindica el supuesto de que en todas las culturas —incluso en todo acto interpretativo— existe una dimensión esotérica, la actualidad y la legitimidad de esta dependerá de la eficacia ritual de la iniciación, así como de la cercanía al linaje mesiánico que posea. Por dar un ejemplo, aun cuando los Hare Krishna hayan tenido iniciaciones válidas y su linaje sea auténtico, su tradición no está “actualizada” puesto que el *avatar* sobre el que se fundó el movimiento proviene de la era

---

(Red G.F.U.), y de estos últimos a una de sus subramas denominada Mancomunidad de la América India Solar (M.A.I.S.). Según refieren los autores, el contraste reside en que, mientras la Red G.F.U., conserva un cariz institucional claramente definido —estructurado a partir de un órgano de dirección colegiado, con escuelas iniciáticas y un corpus doctrinal que remite a una tradición establecida y cerrada en sí misma—, la M.A.I.S., se configura como un movimiento altamente volátil, regido por una lógica de búsqueda espiritual. En este último caso, el mecanismo de autoridad y el sentimiento de cohesión resultan menos nítidos, lo que dificulta su institucionalización y lo mantiene abierto a la incorporación de nuevos elementos “exóticos” tomados de prácticas locales (2012, p. 238).



astrológica de Tauro., la única iniciación verdadera para esta era es dada por los colegios de la Orden del Aquarius, en donde se encuentra el esoterismo de vanguardia enseñado directamente por el “Sublime Maestro”, Serge Raynaud de la Ferrière. Alejandro Ramírez (encargado del ashram de Mérida, Yucatán) quien, a la par de estar en la G.F.U., en algún momento también fue masón, habla de las similitudes y diferencias entre ambas iniciaciones:

La iniciación siempre ha sido la misma, si el objetivo es el mismo. Sin embargo, actualmente, no es igual que vayas a la masonería y tengas un grado 23 que, por ejemplo, un *gelong*, tercer grado de iniciación real ¿Por qué? Pues porque el *gelong* ya tiene que vivir para la humanidad, dejar sus pertenencias, dedicarse a la Misión, y un grado 23 todavía puede tener su negocio, tomar vino, comer carne, vivir una vida común. Un grado 30, ¿se compara con un *sat arhat*? Por supuesto que no, el *sat arhat* solo vive para Dios, el grado 30 todavía se desenvuelve en el mundo, todavía está apegado a su personalidad, mantiene una familia, toca dinero... El *sat arhat* es un renunciante, tiene que dejar todo para dedicarse a la Orden y a la humanidad, mientras que la masonería ahora está muy corrompida, ya no es lo mismo que en sus inicios. Yo estuve varios años llevando los dos caminos, porque pensé que de cierta forma era el mismo, pero llegó un momento en el que me di cuenta de que no tenía caso, uno no puede servir a dos señores a la vez, dice la Biblia; y la verdad es que ahora mismo no conozco otra organización que trabaje con la seriedad que se trabaja en la Fundación (comunicación personal, 25 de febrero de 2021).

Aunque teóricamente se asuma lo contrario, más allá de la relativa apertura religiosa, del rostro abierto y conciliador que la institución proyecta hacia afuera, afirmar que solo la tradición iniciática posee los atributos de la verdad y que la G.F.U., y sus sacerdotes iniciadores son los únicos herederos del Cristo, refleja una apropiación de los elementos de las distintas doctrinas con el fin de respaldar una identidad y de avalar un discurso. Leonardo Silva (42 años, brasileño) se adhiere a esta misma línea y en una conversación vía Zoom, señaló: “la única iniciación real viene del Cristo y de sus apóstoles, quien no siga el camino del *avatar*, puede seguir otros caminos, los cuales son muy válidos, pero no es el camino trazado por la tradición” (comunicación personal, 15 de marzo



de 2021). De esta manera, se marcan las fronteras de la identidad acuariana. La voluntad de verdad, apoyada en una base y una distribución institucional, termina por constituir un sistema de exclusión que tiende a ejercer un poder de coacción material o simbólico sobre los individuos que forman, o no, parte de ella (Foucault, 2005, p. 22). En la Gran Fraternidad Universal esta voluntad de verdad se ve reforzada por una densa serie de prácticas como “la pedagogía, el sistema de libros, las ediciones, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño” (p. 22) que legitiman los roles de poder y delimitan las fronteras de un grupo social; fronteras que aunque parezcan confundirse con las tradiciones con las que dialogan, en realidad están muy marcadas por mecanismos de exclusión y autenticación, de los cuales los ritos iniciáticos son de los más representativos.

Dentro de la Gran Fraternidad Universal ubicamos tres tipos principales de iniciación paralelos a los tres que distingue la historia de las religiones según Eliade (2007, pp. 20-21): el tipo número uno se relaciona con el primer corte de cabello de los niños a los siete años. Antes de esa edad, se les deja crecer el pelo con la intención de seguir un “voto de nazareno” que en la G.F.U., solo los niños y los gurús pueden realizar. Este primer tipo de iniciación se vincula con lo que en la literatura etnológica ha sido llamado: “iniciación a un grupo de edad”, “iniciación tribal” o “ritos de la pubertad”. El segundo tipo está en relación con las iniciaciones de grado señaladas con anterioridad. De acuerdo con Eliade, esta categoría incluye todos los tipos de rituales para ingresar a una sociedad secreta, una *Bund*, o una cofradía. En algunas culturas, las sociedades secretas se ciñen a un sexo, generalmente al masculino, aunque también hay sociedades secretas femeninas. En cambio, en las cofradías modernas —la Orden del Aquarius entre ellas—, así como en el antiguo mundo mediterráneo y del Oriente Próximo, los misterios están abiertos para ambos sexos sin distinción, aun cuando conservan marcados roles de género. Finalmente, una tercera categoría iniciática es la que se asocia a la función mística. Eliade señala que en las religiones primitivas este último tipo está relacionado con la vocación del hechicero o chamán. Tal vocación muchas veces no parte de una decisión personal, sino que se trata de sujetos a quienes se les considera destinados a convertirse en intermediarios entre las fuerzas espirituales y materiales, ya sea por su ascendencia o por sus cualidades carismáticas. En el caso de la Orden del Aquarius, esta iniciación responde a la ordenación de sacerdote que, al igual que el hechicero o chamán, tiene cierta predisposición innata a serlo, pero con la salvedad de que el sacerdote acuariano pone a prueba su libre albedrío y su voluntad para llegar y permanecer en su función.



En el siguiente apartado, si bien trataré los tres tipos de iniciación, las circunstancias de campo me obligan a centrarme en los dos últimos. En primera instancia, esto se debe a que en el ashram no hay niños, y los padres y madres que ahí viven no hicieron esta práctica con sus hijos, debido principalmente a que aún no conocían la G.F.U., cuando éstos cumplieron los siete años. Por otro lado, me interesan más los dos tipos ulteriores por el simple hecho de que tanto las iniciaciones de grado como las del sacerdocio constituyen dos de las prácticas más cohesionantes dentro de la institución. Es necesario advertir que, debido al carácter mismo de los procesos de iniciación, habrá muchas lagunas en los datos, principalmente en lo correspondiente a las iniciaciones del sacerdocio. Se trata de ritos de pasaje muy íntimos en los que se transmite una información que solo es asequible para círculos bastante cerrados a los que mi calidad de neófito no me permite ingresar. Por otra parte, las iniciaciones de grado, a pesar de que también guardan cierto nivel de secreto, son mucho más comunes y todos los moradores del ashram han presenciado alguna, tanto en calidad de participantes como de observadores. Para finalizar, un punto clave a tener en cuenta es que la mayor parte de estos dos últimos tipos de iniciación requieren que el postulante haga un viaje a Venezuela. Ello con el fin de pasar un tiempo de preparación en la Casa Sede de Caracas y en el ashram No. 1 de El Limón, Maracay, lugares icónicos donde De la Ferrière hizo sus primeros discípulos y ofició sus primeras Ceremonias Cósmicas. En concreto, hago referencia a los aspirantes al sacerdocio —que se suele tomar en el cuarto grado—, al grado pre-iniciático y a los 4 primeros grados, mientras que para la ascensión a *sat arhat* y *sat chellah* no necesariamente ha sido así. En consecuencia, la aproximación que enseño está más ligada a la memoria de los viajes de los moradores y no tanto a mi observación directa de las iniciaciones.

### Percepciones y elementos constituyentes de la experiencia iniciática

En la tarea de comprender a cabalidad el proceso iniciático de los moradores del ashram de Aragón retomo los principales aportes de Víctor Turner (1993) a la antropología, los cuales, considero, se adaptan a las dinámicas rituales de la comunidad acuariana sin resultar ajenos al punto de vista *emic*. Turner, siguiendo a Arnold van Gennep, afirma que los ritos de paso se componen de tres fases: separación, limen y reincorporación. En la primera fase, el individuo o un colectivo selecto es apartado de su condición en la estructura social. Posteriormente, en el periodo liminal, el sujeto ritual pasa por un dominio simbólico



en el que se le despoja de los atributos de su estado pasado o futuro, encontrándose en medio de todos los puntos de clasificación. Así, en la tercera fase, se consuma el paso y el neófito se reincorpora a la estructura social, a menudo tomando posesión de un estatus más alto. De acuerdo con Turner, es en la etapa liminal en donde se gesta la *communitas*, la cual entiende no tanto como una forma espontánea de sociabilidad, sino como un acto cultural en el que se enfatiza la igualdad y la camaradería en tanto norma de convivencia. No obstante, aclara que en contextos de iniciación ritual prolongada también puede emerger una *communitas* de carácter espontáneo.

En este sentido, el concepto de *communitas* se erige en oposición al de estructura social de Radcliffe-Brown y al estructuralismo levistraussiano. Mientras que estos autores conciben la estructura como un sistema social jerarquizado, segmentado y compuesto por unidades funcionales abstractas en el que los individuos concretos tienden a diluirse, el modelo de la *communitas* es visto a menudo como: “un estado edénico, paradisíaco, utópico o milenario [...]. Una condición atemporal, un eterno ahora como un ‘momento dentro y fuera del tiempo’, o como un estado al que no se le puede aplicar el punto de vista estructural” (pp. 521-522). Sin embargo, el propio Turner explica que el estado liminal no está exento de estructura. Sin bien no responde a los parámetros del concepto en sentido estricto, se encuentra inmerso en una estructura de instrucción: un entramado simbólico que orienta la experiencia de los participantes durante el proceso ritual. Dicha estructura permite a los individuos suspender de manera provisional sus roles y estatus habituales: “aunque sea para ponerse las máscaras liberadoras de la mascarada liminal” (p. 525).

En cuanto al proceso tripartita de la iniciación, si bien resulta relevante para nuestro análisis el segundo y el tercer tipo propuesto por Eliade (2007), el primero no lo es tanto. Como hemos mencionado anteriormente, a los niños nacidos en una familia de la Gran Fraternidad Universal se les deja crecer el cabello hasta los siete años. A esto se le conoce como “el voto de nazareno”, mismo que llevan a cabo los sacerdotes, quienes no se cortan la barba y el pelo bajo la idea de que son un imán de energía que solo las mentes puras como la de los niños y los altos iniciados pueden asimilar positivamente. En el caso de las niñas, el voto resulta un tanto indiferente. Se dice que las mujeres han tenido el cabello largo por muchas generaciones atrás, por lo que genéticamente han desarrollado una disposición natural a captar esas energías. Los varones, en cambio, tienen que aprender a manejarlas y el hecho de llevar el nazareato les ayuda a fortalecer su inteligencia intuitiva.



Pese a que ninguno de los moradores ha presenciado directamente la ceremonia del corte de cabello del niño, comentan que es algo sencillo, casual, sin un protocolo estipulado. Se espera que sea un sacerdote quien lo haga, aunque a falta de él son los padres quienes deben hacerlo. El cabello no se corta al ras, sino que siempre se trata de conservar algo, se dice que tanto ir rapado como traer el cabello largo puede ser peligroso para alguien sin entrenamiento mental. Después de haberse cortado, el cabello no se tira ni se dona, sino que se recomienda quemarlo, de esa manera se busca la renovación de la energía. Más allá de estas pequeñas pautas rituales, los niños en la G.F.U., no pasan por un periodo de separación para convertirse en hombres en el sentido señalado por Turner. No obstante, sí está presente la idea de que a los siete años el alma del niño se desvincula del alma de la madre, deviniendo así en un individuo. En este sentido, el acto de cortarle el cabello al niño es similar al corte de cordón umbilical: simboliza la ruptura de la dependencia ya no física, sino espiritual de la madre, permitiendo así el afianzamiento del yo en la conciencia y el nacimiento de un nuevo ser social.

Las iniciaciones por grupo de edad fueron muy importantes en el ashram No. 1 durante la vida de los dos maestros discípulos directos de De la Ferrière, especialmente del maestro Mejías, quien impulsó fuertemente la célula familiar. En ese tiempo, la G.F.U., contaba con mucha más gente y la mayoría de los padres seguían el nazareato de sus hijos con gran devoción. Estaban seguros de que de esa manera los impulsaban a convertirse en los “seres de luz” que darían continuidad al mensaje acuariano. A pesar de ello mis colaboradores que conocieron a varios de estos niños comentan con tristeza que casi la totalidad de ellos se desligaron de las enseñanzas del maestro. Algunos empezaron a comer carne y “andan por ahí en la vida material como si nada”, otros “hasta se la viven hablando mal de la institución” y otros más simplemente buscaron una fe distinta o “no se interesaron por seguir el sendero de la iniciación”. Por tanto, aun cuando simbólica e idealmente la observancia de este rito de paso es un intento de crear comunidad, en los hechos su eficacia ha sido prácticamente nula ya que no existe un lazo cultural totalizante que determine la continuidad dentro de la G.F.U. Esto comprueba la pertinencia del enfoque identitario y no culturalista con el que hemos abordado las dinámicas sociales de los acuarianos.

En lo relativo a los otros dos tipos de iniciación señalados por Eliade (2007) —la iniciación impuesta al entrar en una sociedad secreta y la iniciación para obtener un estatus religioso superior—, los cuales he asociado a la inicia-



ción de grado y la del sacerdocio, muestran una capacidad mucho más definida para hacer emerger la *communitas* que las iniciaciones por grupos de edad. Si bien ambas observan las tres fases del proceso ritual turneriano, presentan diferencias modélicas: mientras las iniciaciones sacerdotales son (o han sido) de carácter individual, las de grado suelen realizarse en grupo, aunque no necesariamente en los estadios más elevados. En la primera fase, que comprende el acto de separación de la estructura social, tanto los futuros sacerdotes como los novicios tienen que dejar las actividades de su estatus previo para pasar un tiempo de reclusión ritual en el que se les prepara para la nueva etapa. En el caso de los aspirantes no residentes en algún ashram, pasan de ser empleados, estudiantes, profesionistas, padres, etc., a habitar los espacios sagrados en donde el Maestro fundador ofició las primeras Ceremonias, dio las primeras enseñanzas e hizo los primeros discípulos de la era del Acuario. Por lo general, muchos de ellos tienen que ahorrar durante varios meses o años para poder hacer ese viaje desde sus ciudades de origen, además de que se ven en la situación de dejar a su familia y trabajo durante el tiempo de preparación. Esta circunstancia, complicada para muchos, hace que el viaje conlleve la carga simbólica de un ejercicio de desapego de los bienes materiales y afectivos del mundo profano, en tanto condición primordial para recibir “las enseñanzas tradicionales y eternas”.

En lo que respecta a los moradores de la comunidad de Aragón, quienes recibieron una iniciación cuando ya vivían en el ashram, refieren que su postulación está condicionada a las dinámicas de la sede. Depende, sobre todo, de la cantidad de gente disponible para suplir el servicio que el aspirante elabora y de la estabilidad de las finanzas del ashram, puesto que es de la reserva de los recursos comunes de donde se costea su pasaje. Según me comentan mis colaboradores, desde el 2017 no se envía a ningún residente a la preparación, y muy pocos externos se han animado a hacer el viaje. Aunado al tema de la pandemia, la razón es que los tiempos de estancia establecidos para la obtención del grado han aumentado considerablemente. A decir del gurú Martínez, la causa de tales ajustes es que: “no hay una comprensión cabal de la enseñanza y muchas veces se busca el grado por querer reconocimiento, pero sin tener conciencia real de la responsabilidad que implica ser un iniciado de la Orden” (comunicación personal, 1ro de abril de 2021). De modo que, al alargar la estadía en los lugares sagrados de Venezuela, se busca generar un mayor compromiso de trabajo y un sentido de comunidad más sólido. No obstante, la respuesta ha sido un tanto negativa, ya que ni los externos tienen la posibilidad desligarse de sus deberes por un periodo tan prolongado, ni los administradores de los distintos ashrams están dispuestos a postular a los moradores, pues ello implicaría prescindir del

servicio que prestan, en momentos en los que todas las sedes enfrentan una notoria escasez de personal activo.

El tiempo de preparación exigido varía en función del grado al que se aspira. Hasta el año 2017, los candidatos al reconocimiento de *gegnián* pasaban dos meses en Venezuela, uno en Casa Sede Mundial de Caracas y otro en el ashram No. 1 de El Limón. Para los *getuls*, primer grado de “iniciación real”, el requisito era de un mes, repartidos en dos estancias de quince días en cada lugar. En el caso de los “reverendos” *gagpa*, el periodo ascendía a tres meses, mientras que para los “muy reverendos” *gelong*, el tiempo estipulado era de seis meses. Para los gurús, *sat chellas* y *sat arhats* no existe una regla fija; en diversas ocasiones, se ha sabido que el maestro Gil convocaba personalmente a los aspirantes al ashram de El Carrizal, en Veracruz —donde residió de forma itinerante durante su retiro—, para iniciarlos allí, sin necesidad de un tiempo establecido de preparación. En lo que respecta a la iniciación sacerdotal, tampoco se exige un periodo previamente determinado, el o los sacerdotes iniciadores son quienes deciden el tiempo de acuerdo con las circunstancias de cada postulante.

Sin embargo, al momento de realizar mi trabajo de campo, el tiempo necesario de preparación se había modificado sustancialmente. En el caso de las iniciaciones a *gegnián* y *getuls* se había multiplicado por doce: actualmente se requiere una residencia de dos años para los primeros, mientras que para los aspirantes al primer grado se exige un año. En lo que respecta a *gagpas* y *gelongs*, se demanda la permanencia de tres años de aislamiento en los ashrams, con la finalidad de prepararlos para asumir la responsabilidad de dirigir alguna sede institucional o para misionar en los distintos países donde la G.F.U., tiene presencia. Como he mencionado, estos cambios no han sido bien acogidos por la mayoría de los miembros de la Orden. En el ashram de Aragón, por ejemplo, algunos moradores que llevan más de ocho años consagrados a la vida ashámica reconocen que estas medidas no son accesibles para todos. Consideran que, lejos de fortalecer a la Fraternidad, lo más probable es que estas exigencias tan rigurosas reduzcan el número de nuevos afiliados. Esther Aguilar (más de 12 años de vida de ashram) expresa su inquietud al respecto de la siguiente manera:

Mira, yo entiendo que la jerarquía actual intenta que la gente que ingresa a la Orden, o los que ya están y van subiendo de grado, sepan que esto no es un juego, que la iniciación te lo pide todo y no ofrece nada como



recompensa [...]. Los que vivimos en el ashram estamos seguros de que estar aquí es el mejor camino, por lo menos para nosotros, de alcanzar nuestras metas espirituales. Pero también es cierto que no todos tienen que seguir este mismo sendero, y reconocer que no todos quieren y no todos pueden es la ruta que yo creo que debería seguir nuestra institución. El Maestro dijo que esto tiene que crecer y que todas las personas pueden ser parte de la Gran Fraternidad Universal, pero para eso necesitamos misioneros iniciados en la Orden que tomen ese compromiso y que vayan a todas partes a difundir el mensaje [...]. La verdad es que ahorita con esas medidas está muy complicado que los nuevos hermanos que han conocido la institución durante la pandemia, y un poco antes, puedan darse el lujo de hacer una preparación completa para *gegnián* por dos años, es que les es demasiado! (comunicación personal, 27 de febrero de 2021)

En última instancia, es importante señalar que tanto para los que demuestran su inconformidad como para los que imponen la norma, la separación ritual es importante. Sea poco o mucho tiempo, mis colaboradores están de acuerdo en que es necesario recluirse para encontrar realizaciones personales en el sendero iniciático y, desde una perspectiva más práctica, para conocer mejor las bases esotéricas de la institución y así poder prestar mejor servicio en lo exotérico. Durante el periodo de separación ritual, los aspirantes ciertamente llevan a cabo casi las mismas disciplinas que los moradores, la diferencia es que los candidatos toman sesiones especiales con los gurús para las cuales se les encarga hacer tareas individuales y en equipo, así como labores de servicio que los mantienen ocupados la mayor parte del día. De manera que, si bien no se les prohíbe interactuar con los demás moradores o con sus familiares por medio de las herramientas digitales, es mal visto que hablen demasiado con ellos y que hagan uso de sus teléfonos celulares o de sus computadoras con un fin ajeno al estudio y la introspección. Esta fase de semi- aislamiento incluso al interior de la comunidad, forma parte del periodo liminal en el que los novicios aún no son *gegnián*, *getuls*, *gagpas*, etc., pero tampoco son lo que eran antes, están inmersos en un proceso de absorción de los misterios del grado mediante la instrucción de los maestros encargados de prepararlos.

En esta etapa liminal los aspirantes generan fuertes lazos entre sí. Son momentos marcados por la camaradería y una sensación de bonanza compar-



tida, durante los que se configura un espacio donde cuestiones como la posición social o los títulos universitarios dejan de importar. Todos acuden a la preparación con el propósito de desprenderse de una parte de sí mismos, de quitarse sus máscaras impuestas por la sociedad, de transformarse, de aspirar a una mejor versión de sí y de encontrar su naturaleza profunda mediante el aprendizaje y asimilación de la doctrina. El hecho de atravesar juntos una experiencia liminal contribuye a que se disipen las asperezas y se superen los malentendidos. El padecer juntos el aislamiento, la disciplina y los rigurosos trabajos preparatorios, así como convivir con los maestros en un espacio sagrado, son factores fuertemente cohesionantes que predisponen el espíritu a la experiencia de la *communitas*. No es raro que los miembros de una misma generación de graduados recuerden alegremente los momentos que pasaron juntos en los ashrams. Se trata de vivencias que cada uno atesora como evocaciones de una temporalidad utópica, inscritas en un espacio trascendente, en el que reafirmaron su identidad como acuarianos. Sofía Estévez (71 años, conoció la G.F.U., a los 45) y Patricia Mendoza (38 años, 9 de vida ashráulica) rememoran su preparación de *getuls* a finales de 2014, principios de 2015:

**Entrevistador:** Entonces ¿ustedes hicieron el viaje juntas a Venezuela a recibir la cruz? ¿cómo fue? ¿me pueden contar un poco más de sus experiencias a lo largo de la preparación?

**Sofía:** Sí, Paty y yo fuimos juntas en 2014, y antes a mí me tocó ir por la de *gegnián* en 2002. Las dos veces que he ido ha sido muy bonita la experiencia, pero también he sentido algo de presión, no por la vida de ashram, porque ya estoy acostumbrada, sino por todo el estudio que nos encargaban los gurús. Yo nunca he sido mucho de estudiar, y en aquel tiempo, y ni ahora [risas], entendía mucho de lo que leía y me desesperaba tener que hacer las tareas. Yo siempre he sido más práctica, con el servicio, el yoga y la meditación no tengo problemas, pero el estudio de plano no me entra [risas]. Entonces yo les decía a los maestros que no, que no podía, y en principio pensaba que me iban a regañar, pero no, siempre se portaron muy comprensivos conmigo y muchas veces me pasaban que no hiciera las tareas. Ellos sabían que no era por floja, ni por desentendida, sino que pues no es lo mío. Cuando nos ponían a exponer algún tema que de cábala o de otra cosa, me acuerdo de que a mí me daba mucha vergüenza, yo me escondía y no quería parti-



cipar. Había gente muy inteligente y que hablaba muy bonito y a mí me gustaba un montón escucharlos, por eso me acuerdo de que una vez le dije a uno de los maestros: “mejor póngalos a ellos, o a ella [refiriéndose a Patricia], que participe mejor ella, le decía, ellos saben mucho, yo no...” y el maestro nada más se reía.

**Patricia:** [risas] Sí, la hermana Sofía siempre se sentaba hasta atrás en el templo, bien escondidita para que nadie la viera [risas]. Era muy hermoso ver cómo los maestros la apoyaban y nos apoyaban a todos, fueron momentos como de mucha unión, de mucho compañerismo, se sentía en verdad la fraternidad. Es cierto que se nos exigía mucho y que fueron unas semanas intensas y muy demandantes, pero a la vez muy enriquecedoras y llenas de calor humano. Había hermanos de Perú, de España, de Chile, de Colombia y de México por supuesto. Éramos 14 en total, y fue bien bonito poder aprender de todos y conocernos, porque a algunos solo los conocíamos de oídas o nada más por fotos. A partir de ahí se generó una amistad bien cercana, seguido nos procuramos y ahora con la pandemia también nos reunimos en salas de Zoom, a veces para generar alternativas de trabajo y otras nada más para mantenernos al tanto. Creo, y es algo muy personal tal vez, pero las preparaciones me parecen de las experiencias más lindas dentro de la institución, todo es muy orgánico, muy armonioso y al final uno vuelve más inspirado y con más ganas de seguir trabajando (comunicación personal, 20 de febrero de 2021).

Dentro del carácter instruccional de la liminalidad se hace un fuerte hincapié en la transmisión y asimilación de la enseñanza mediante una pedagogía intuitiva, amorosa, no egoísta ni intelectualizada. Los maestros, en este sentido, son vistos como un vehículo impersonal de la divinidad para mostrar ese camino a los postulantes, quienes a su vez se encargarán de mostrarlo en sus comunidades. En una conversación casual, Cristina Hernández (35 años, 8 años en el ashram) daba un ejemplo de la labor formativa de los maestros con un caso opuesto al de Sofía. Según me comentó, cuando le tocó ir a la preparación de *gegnián* en 2014 había dos hermanos que querían figurar demasiado en sus exposiciones, para las cuales se servían de muchos datos sin tener una “verdadera comprensión espiritual” de los mismos. En una ocasión, uno de

ellos estaba hablando sobre las características astronómicas y astrológicas del planeta Urano haciendo uso de un lenguaje muy especializado que pocos de sus compañeros entendían, entonces uno de los gurús lo paró en seco y le preguntó: “¿y cómo sabes que Urano existe?” Esta persona, un tanto extrañado por la pregunta, respondió con más datos como el año de su descubrimiento, la composición química, el lugar en el sistema solar y la influencia que tiene sobre la psique humana, a lo que el gurú contestó: “toda esa información la has escuchado o la has leído en algún lugar de gente que consideras muy importante, pero ¿cómo sabes tú que Urano existe?” (comunicación personal, 7 de febrero de 2021). En opinión de Cristina, con ello el maestro le quería decir que debía dejar de lado todo lo que sabía o creía saber de la realidad, que su formación profesional, así como su estatus y el de la gente que detenta socialmente el conocimiento, solo constituyen una estructura dada por la cultura, y si bien reflejan un nivel de lo real, no le ayudan a comprender la esencia de las cosas ni el lugar que él mismo ocupa en el universo. Únicamente encontrando la vibración de Urano —o de cualquier otro elemento natural— dentro de sí, de vivirla conscientemente y de ponerla en práctica, la persona está capacitada para hablar de ella sin hacerlo desde el ego y de la razón llana, lo cual es un trabajo que todo iniciado debe realizar.

Al lado de estas manifestaciones de la estructura instruccional, en el periodo liminal los aspirantes a *gegnián* también aprenden a hacer el antenaje, mientras que a los sacerdotes en transición se les instruye en los secretos mágicos del Ceremonial Cósmico. El antenaje es una práctica que —como lo señalé previamente en una nota al pie—, sustituye a la Ceremonia en los lugares donde no hay un sacerdote ordenado. Obtener la autorización y el conocimiento para llevarlo a cabo es, de hecho, uno de los motivos principales por los que algunos novicios son postulados. Con frecuencia ocurre que en filiales pequeñas hay pocas personas con grado para poder hacer el antenaje diariamente, de manera que, cuando alguien cumple con los requisitos para adquirir el reconocimiento de *gegnián* —constancia en las disciplinas, ser vegetariano por lo menos un año y mostrar interés por el servicio y la enseñanza—, lo postulan para que vaya a Venezuela a recibir su iniciación y así pueda ayudar con el ritual en el momento que le sea requerido.

En cuanto a los sacerdotes, el mecanismo es mucho más selectivo y rodeado de un cierto halo de misterio. Según me comentan mis colaboradores, antes de que los dos discípulos directos de De la Ferrière fallecieran —Mejías en 2001 y Gil en 2016—, se encargaron de dejar sus postulaciones, en el caso de



Mejías, y de ordenar a los prospectos, lo cual le tocó casi por entero a Alfonso Gil Colmenares. Se dice que Mejías, con sus capacidades místicas desarrolladas por el yoga, reconoció a dos de los actuales sacerdotes incluso varios años antes de su muerte. Durante ese tiempo, los preparó en silencio, y les dio indicaciones transmitidas psíquicamente o por medio de un lenguaje parabólico que llegado el momento tendrían que descubrir. Dentro de la Fundación, estos gurús cuentan con un aprecio especial de parte de los miembros de la Orden, aunque tampoco se demerita la figura de los otros sacerdotes que fueron exaltados por el maestro Gil después de que Mejías “abandonara su cuerpo físico”. En la actualidad, solo una de las iniciaciones a sacerdote se le ha otorgado a un aspirante sin contar con el grado de gurú. Se trata de un *gelong*, quien, aun cuando tuvo la bendición de Alfonso Gil, fue el primero en ser ordenado por un jerarca de la segunda generación de sacerdotes.

En lo que respecta a la iniciación femenina, a pesar de que las mujeres pueden alcanzar los grados más altos, no son consideradas para el sacerdocio y, por ende, no están facultadas para officiar una Ceremonia Cósmica. A menudo se dice que esto se debe a una cuestión de polaridad y no a un rol socialmente fundado. Así, mientras las mujeres vibran en una polaridad negativa que tiende a absorber la energía, los hombres tienen una polaridad positiva que les hace ser mejores conductores de las potencias de los planos superiores invocadas en la Ceremonia. A continuación, el gurú Miguel Martínez explica brevemente en qué consisten estas iniciaciones y nos habla de la eficacia ritual de las prácticas:

La Ceremonia Cósmica es un acto de alta teúrgia, o también sería correcto decir, de magia blanca, mientras que el antenaje funciona como un satélite de la Ceremonia, es, digamos, una forma de canalizar la energía que se expande durante el Ceremonial [...]. Cuando es ordenado, el sacerdote recibe las fórmulas para invocar la protección de los ángeles, las potestades, los arcángeles, los principados, y demás entidades que intervienen en el acto; pero no es él quien lo hace realmente, no es la persona, sino la misma naturaleza del Ceremonial que reúne el conocimiento de lo iniciados y teúrgos de la tradición. En el antenaje es igual, no es el antenajista quien produce el efecto del antenaje, tanto uno como el otro son nada más un vehículo para que la divinidad se manifieste. Cuando me ha tocado preparar a los antenajistas es lo que trato de inculcarles. Es necesario que el ritual se lleve a cabo con ese



nivel de conciencia, sin egos falsos ni falsas atribuciones personales. La ejecución diaria del antenaje, y aún más de la Ceremonia Cósmica, son indispensables para la evolución de la humanidad: mantienen un nivel de vibración en el planeta que dinamiza la entrada de la era de Acuario. Por eso, no se puede hacer con flojera ni con distracciones, uno tiene que estar 100% atento a cada palabra, a cada oración, a cada movimiento, a eso se debe que uno de los retos más grandes de la preparación es transmitir la importancia que tienen en el sendero la disciplina y la constancia, y sobre todo el amor y la convicción de que lo que se hace se hace para beneficio de la humanidad (comunicación personal, 3 de marzo de 2021).

De acuerdo con Marcel Mauss (1979, p. 54), generalmente los ritos mágicos y los religiosos tienen agentes diferentes, de manera que, en los casos de excepción en los que el sacerdote hace magia, adopta una actitud que no es la normal, dando la espalda al altar o haciendo con la mano izquierda lo que debería de hacer con la derecha. No obstante, en las sociedades donde las funciones sacerdotales están muy especializadas, es frecuente el carácter mágico de los sacerdotes: su ascetismo, su aislamiento, su consagración, sus relaciones con lo sobrenatural, es lo que los singulariza y los hace aptos para manejar las potencias mágicas (p. 60). Como se ha visto, en la G.F.U., existe una marcada especialización de los sacerdotes quienes son considerados magos en el sentido de que pueden manipular las energías de los planos superiores para hacerlas operar en los planos inferiores. Asimismo, el sacerdocio tiene una fuerte carga religiosa, representan un vínculo de conexión con Dios, una inspiración moral y un ejemplo de realización espiritual. Además, en tanto iniciados, ellos son los “verdaderos hombres de ciencia”, han explorado los secretos del cosmos mediante el conocimiento profundo de sí mismos. A tal efecto, es posible afirmar que los sacerdotes acuarianos son los sujetos esotéricos por excelencia. Encarnan la magia, la ciencia y la religión, erigiéndose como pilares de fe, de poder y de sabiduría.

Empero, durante el periodo liminal, estos atributos se encuentran en construcción. El aspirante tiene que morir a su estado anterior, para poder alcanzar las bondades del siguiente. Con este fin, tanto postulantes a sacerdotes como a los demás grados iniciáticos se les insta a observar algunas regulaciones, entre las que se hallan principalmente el ayuno, la castidad y la pobreza. Fuera del contexto ritual, ninguna de estas prácticas se les exige a los moradores de los



ashrams y con menos razón a los miembros externos. En lo correspondiente al ayuno, por lo que tengo entendido, únicamente es completo el último día de la preparación, los demás se van turnando de manera que los pasantes solo comen una o dos veces por día. Sus comidas tampoco son iguales al resto en proporción, aunque sí se les da lo mismo que se cocina para todos. Según me comentan mis colaboradores, se pueden presentar casos de excepción, los cuales forzosamente se deben consultar con el gurú encargado. Dos de los más comunes es que, o alguna persona tiene la intención de hacer el ayuno completo por más tiempo, o alguna otra padece una enfermedad importante, por lo que lleva una dieta especial de la que no puede prescindir.

En lo relativo a la castidad, es necesario señalar que no existe prohibición sexual explícita para los sacerdotes acuarianos. No solo se les permite estar casados, sino que se espera que lo estén. En ese grado, el sexo marital se ve como un acto de sublimación mística, una unión de polaridades que impulsa la evolución del iniciado. Con todo, también es posible elegir la vía del celibato permanente. El único ejemplo hasta ahora dentro de la G.F.U., ha sido el gurú Mejías, de quien se dice que vivió los cuatro *ashramas* o etapas del yoga, a saber: *brahmacharia* o estudiante célibe, *grihastha* o vida de casado, *vanaprastha* o vida de ermitaño y *sannyasin*, etapa de renuncia. Así, mientras que los demás discípulos de De la Ferrière se quedaron en el segundo o tercer escalón, Mejías dio el paso hacia la renuncia total: vivía en meditación, no tocaba dinero, no tenía ninguna posesión, transmutaba su energía sexual por el yoga, no comía más que un poco de mango y ocasionalmente otro tipo de frutos, etc. En consonancia con su alto nivel de realización, se dice que durante la época que estuvo a cargo del ashram No. 1 la abstención sexual sí era un requisito para moradores y visitantes, disposiciones que quedaron un poco a la deriva cuando él falleció. Actualmente en todos los ashrams se permite que las parejas casadas compartan habitación, sin embargo, para los solteros es un poco más ambiguo, ya que, si bien no existe una exigencia de castidad como tal, sí se les mantiene en bloques de dormitorios separados y se espera que “respeten” los espacios sagrados. Lo cierto es que, durante el periodo liminal, todos deben estar en abstención, el objetivo declarado es que de esa forma la energía se concentra en aprovechar la enseñanza y en practicar las disciplinas.

La pobreza, por su parte, más que un estado de despojo material se busca que sea un estado de desapego mental. Hemos dicho más arriba que el viaje, por todo lo que conlleva, constituye en sí mismo un símbolo importante de desapego para los miembros no residentes. Aunque de carácter más subjetivo,



otra de las prácticas que tienen esta finalidad es la exhortación a la consagración. Parte de la muerte ritual que se espera que se produzca en las iniciaciones es el abandono de la vida profana para renacer a la vida sagrada, en este sentido, la actitud de pobreza es lo que permite la ruptura con los vínculos del pasado para hacerse cargo de los nuevos retos del grado. Ser pobre de espíritu es dejar los deseos y las aspiraciones personalistas y ofrecer todo lo que se es y todo lo que se posee a la divinidad. La *communitas* que se genera en la liminalidad es una experiencia cercana a esta consagración. A lo largo del tránsito de un estado a otro nadie tiene rango, oficio ni pertenencias, todo se comparte y se valora conforme a las necesidades del grupo. Un acto significativo en esta etapa es que, para ser sacerdotes, los aspirantes tienen que donar, ya sea a su familia o a la institución, todo lo que está a su nombre. Esto se hace en señal de que, una vez aceptado el cargo, el único nexo con el mundo material es la voluntad de espiritualizarlo. Otro pequeño ritual de pobreza es que ellos mismos se encargan de coser con hilo y aguja los bordes de su estola y de su dalmática en representación del amor y de la dedicación que han de ofrecer a la humanidad. Cada uno de estos gestos de humildad o de privación que colocan a los pasantes en los márgenes de la estructura social son eliminados en la fase de reintegración, cuando el iniciado se incorpora de nuevo a la comunidad, pero esta vez con un estatus más elevado.

Así, la tercera fase del proceso comienza con la Ceremonia Cósmica de iniciación, exactamente en el momento en que el gurú impone la cruz de la Orden al aspirante.<sup>13</sup> Aquí se hace una diferencia entre los *gegnianes* y los otros graduados; a los primeros la cruz se les impone al final del acto, mientras que a los demás, en el momento más álgido, el de la consagración. Ello se debe a que, como hemos dicho, los *gegnianes* no son propiamente iniciados, lo que obtienen es una honorificación al servicio, una pre-iniciación. Para que el proceso culmine satisfactoriamente, cada uno de los candidatos tiene que ratificar su entrega con un juramento de sumisión, obediencia y fe absoluta colocando la mano sobre la capa que Serge Raynaud de la Ferrière portaba

---

13 La cruz que portan los miembros de la Orden es una cruz de malta con todos sus lados iguales. En cada lado llevan grabado uno de los cuatro signos fijos de la astrología tradicional con sus respectivas palabras axiomáticas: Acuario (saber), Tauro (querer), Leo (osar) y Escorpio (callar). Además, las cruces varían de material y de tamaño respecto al grado: del primero al cuarto son de metal, mientras que del quinto al séptimo son de madera, siendo estas últimas las más grandes en proporción. Dichas cruces solo se portan en la escala “somática”, que es la de los iniciados “encarnados”, en las escalas “aerosomática” y “pneumática” los grados son confusos, por lo que las figuras que componen la jerarquía en esos niveles no están del todo definidas. De modo que, excepto por los cuatro discípulos principales y el propio De la Ferrière, los iniciados de estas dos últimas escalas son sabios, profetas y figuras importantes que pertenecieron a las diversas religiones mundiales.



durante su estancia en Venezuela. Ya en esta etapa de reintegración, cuando los adeptos salen de su aislamiento y de las restricciones rituales, la barrera liminal se rompe y se les permite compartir sus experiencias abiertamente en el banquete que se celebra en su honor. La gran mayoría de ellos regresa ese mismo día o al siguiente a sus lugares de origen, donde seguirán participando de las dinámicas institucionales en virtud del nuevo grado adquirido. En el caso de los sacerdotes, se les asigna uno de los ashrams con un templo consagrado en donde puedan dedicarse a la vida contemplativa con un grupo cercano de discípulos. De este modo se cierra el proceso iniciático y el orden estructural se restablece, colocando a cada nuevo adepto en su función correspondiente.

## Sumario

A lo largo del presente trabajo se ha desarrollado una aproximación articulada a los elementos constitutivos del esoterismo acuariano, así como a la configuración y estructuración de los procesos iniciáticos que constituyen la columna vertebral de la Orden del Aquarius y en los cuales —según se ha demostrado— se fundamentan los criterios de autenticidad simbólica y práctica de la tradición. A fin de cumplir con dicha tarea, se ha adoptado el enfoque teórico del esoterismo como *significante vacío*, cuya orientación prioriza la comprensión *emic* de la comunidad estudiada, aunque sin renunciar por ello a una mirada crítica ante los discursos que se arrogan la autoridad para definir qué debe entenderse por lo “verdaderamente esotérico”. Desde esta perspectiva, la investigación se propuso responder a una pregunta central: ¿de qué manera se entrelazan las dimensiones estructurales, rituales y discursivas en la configuración de los criterios de autenticidad de una comunidad espiritual de carácter translocal? El análisis permitió mostrar que, en el caso de la Gran Fraternidad Universal, dichos criterios no se fundan en una genealogía histórica verificable ni en una tradición territorialmente localizada, sino en una narrativa de legitimación simbólica que articula dos ejes fundamentales: un sistema institucional de enseñanza que proporciona una cosmovisión omniabarcante, y una compleja estructura iniciática que se presenta como herencia de una tradición perenne y multisituada.

En cuanto a un segundo eje de investigación propuesto, relativo a los posibles aportes del abordaje etnográfico frente al predominio de los enfoques históricos y filológicos en el estudio del esoterismo, el trabajo ha revelado que la observación participante, las entrevistas focalizadas y la experiencia compartida de la vida de ashram permiten acceder a una dimensión vivencial



que difícilmente puede ser captada por los modelos historiográficos clásicos. La etnografía posibilita situar el esoterismo no solo como un corpus doctrinal, sino como una práctica social encarnada, atravesada por afectos, disciplinas, relaciones de autoridad y procesos de subjetivación. Desde esta óptica, se ha podido constatar que los miembros de la Orden del Aquarius se identifican con una concepción del esoterismo que entra en fricción con los marcos teóricos dominantes del campo del *Western esotericism*. Lejos de asumirse como herederos de una tradición occidental específica, los iniciados se reconocen como depositarios de un esoterismo universal de raigambre primordial, inseparable de su dimensión iniciática y capaz de integrar los aspectos más trascendentales de la ciencia, la magia y la religión. En este sentido, la figura de Serge Raynaud de la Ferrière opera como un punto de condensación genealógica que articula la narrativa de continuidad entre una supuesta sabiduría originaria y su actualización contemporánea.

En relación con las tradiciones, genealogías y referentes que los miembros de la G.F.U., movilizan para legitimar su identidad, la investigación ha mostrado que la noción de *agatha*, la idea de una Orden eterna y la concepción de una misión espiritual transhistórica constituyen los principales soportes simbólicos de su relato de origen. Se trata, más que de una genealogía histórica en sentido estricto, de una genealogía mítica que funciona como principio de autoridad, cohesión interna y diferenciación frente a otras comunidades espirituales. Asimismo, hemos visto que, respecto a otras ramas de la G.F.U., como también a distintas organizaciones —entre las que se encuentran la masonería y los grupos Hare Krishna—, la Fundación se atribuye legitimidad en cuestiones tales como: la prioridad de los “estados de conciencia” en la impartición de los grados iniciáticos, el énfasis en la vida en comunidad, la pertenencia de los lugares sagrados y de los derechos sobre la obra del francés, así como la actualidad de la tradición respecto a la era astrológica de Acuario, misma que responde a la investidura de De la Ferrière en tanto figura mesiánica.

En lo relativo al papel de los rituales de iniciación en la experiencia subjetiva de los miembros y en la consolidación de su sentido de pertenencia, el análisis apoyado en las contribuciones de Mircea Eliade y Víctor Turner permitió identificar tanto los tipos de iniciación como las etapas del proceso iniciático presentes en la G.F.U. La experiencia liminal —marcada por prácticas como el ayuno, la abstinencia sexual, la separación ritual, la carga de trabajo y la disciplina corporal— configura un espacio de excepción o *communitas* en el que los aspirantes desarrollan vínculos de solidaridad profunda y una identidad



compartida que refuerza su adhesión a la Orden. Así pues, se ha observado que las redes organizativas y los vínculos sociales que se gestan en los procesos iniciáticos no solo operan como mecanismos de transmisión doctrinal, sino también como dispositivos de integración translocal. La estructura institucional de la G.F.U., articulada en torno a centros, ashrams y jerarquías rituales, permite la continuidad del proyecto acuariano más allá de un territorio específico, consolidando una comunidad multisituada sostenida por relaciones de autoridad, reciprocidad y reconocimiento simbólico.

En suma, las reflexiones aquí vertidas han tenido como objetivo central analizar las formas de interpretación y asimilación del proceso iniciático y del simbolismo esotérico en relación con: 1) los mecanismos de adaptación local de una comunidad translocal frente a un conjunto de bienes simbólicos y materiales concebidos como herencia de una tradición ancestral; 2) los discursos de legitimación de lo auténticamente esotérico en un contexto de disputa por la autodeterminación frente a comunidades de adscripciones opuestas; 3) el potencial de la metodología etnográfica para dimensionar la perspectiva *emic* ante los modelos académicos dominantes; 4) el papel de las experiencias rituales y de la estructura institucional como dispositivos de cohesión e identificación colectiva. Este trabajo ofrece un semblante detallado, aunque necesariamente parcial de las actividades, saberes y prácticas de los miembros de la Gran Fraternidad Universal. Queda pendiente, como línea futura de investigación, una exploración más profunda de la dimensión corporal del aprendizaje iniciático —particularmente a través del yoga, la meditación y la gimnasia psicofísica— cuya experiencia encarnada resulta indispensable para comprender de manera integral las dinámicas espirituales, pedagógicas y comunitarias de esta institución.



## Referencias

- Aïvanhov, Omraam Mikhaël. (s. f.). *La tierra de Agartha o el reino de la sinarquía*. [http://www.omraam.es/fitxers/File/omomraam\\_378\\_1.pdf](http://www.omraam.es/fitxers/File/omomraam_378_1.pdf)
- Albert, María, & Hernández, Gil Manuel. (2014). Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada: Una mirada desde la ciudad de Valencia. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), 273–295.
- Álvarez Bravo, Arturo. (2017). *Cronobiografía del maestro: Su pensamiento-su obra*. Ediciones GFU.
- Appadurai, Arjun. (2001). *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Arizpe, Lourdes, & Alonso, Guiomar. (2005). Cultura, comercio y globalización. En *Cultura, política y sociedad: Perspectivas latinoamericanas* (pp. 25–41). CLACSO.
- Bergunder, Michael. (2010). What is esotericism? Cultural studies approaches and the problems of definition in religious studies. *Method & Theory in the Study of Religion*, 22(1), 9–35.
- Cantú, Keith. (2021). Don't take any wooden nickels: Western esotericism, yoga, and the discourse of authenticity. En *New approaches to the study of esotericism* (pp. 109–126). Brill.
- Crockford, Susannah, & Asprem, Egil. (2018). Ethnographies of the esoteric: Introducing anthropological methods and theories to the study of contemporary esotericism. *Correspondences*, 6(1), 1–23.
- De la Ferrière, Serge Raynaud. (2011). *El libro blanco*. Ediciones GFU.
- De la Ferrière, Serge Raynaud. (s. f.). *Sus circulares* (Tomo II). <http://www.sergeraynauddelaferriere.net/obras/circulares/sus-circulares-tomo-II.pdf>
- De la Torre, Renée. (2006). Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: New age y neomagia popular en Guadalajara. *Alteridades*, 16(32), 29–41.
- Eliade, Mircea. (2007). *Nacimiento y renacimiento: El significado de la iniciación en la cultura humana*. Kairós.
- Faivre, Antoine. (1994). *Access to Western esotericism*. Sunny Press.
- Faivre, Antoine, & Needleman, Jacob (Comps.). (2000). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Paidós.



- Foucault, Michel. (2005). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Frigole, Joan. (2014). Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado. *Endoxa: Series filosóficas*, (33), 37–60.
- Fuller, Norma. (2015). Debate sobre la autenticidad en la antropología del turismo. *Revista de Antropología Experimental*, (15), 101–108.
- García Medina, Jesús, & Gutiérrez Zúñiga, Cristina. (2012). La indianización de la nueva era en Guadalajara. *Cuicuilco*, (55), 219–244.
- Giménez, Gilberto. (2002). Globalización y cultura. *Estudios Sociológicos*, II(1), 23–46.
- Giménez, Gilberto. (2002a). Paradigmas de identidad. En *Sociología de la identidad* (pp. 35–62). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Giménez, Gilberto. (2005). *Teoría y análisis de la cultura* (Vol. I). CONACULTA/ICOCULT.
- Hanegraaff, Wouter. (2015). *Western esotericism: A guide for the perplexed*. Bloomsbury.
- Lins Ribeiro, Gustavo. (2011). Antropología de la globalización: Circulación de personas, mercancías e informaciones. *Cuaderno Urbano. Espacio, Cultura, Sociedad*, 10(10), 159–186.
- López Ángel, Gustavo, & Morán Domínguez, Sara. (2016). Itinerarios de la añoranza: Construcción de la comunidad translocal. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, número monográfico extraordinario, 229–250.
- Ortiz, Renato. (1995). Cultura, modernidad e identidades. *Nueva Sociedad*, (137), 17–23.
- Ortiz, Renato. (1997). Modernidad-mundo e identidades. *Estudio sobre las Culturas Contemporáneas*, III(5), 97–108.
- Rosas Mantecón, Ana. (1993). Globalización cultural y antropología. *Alteridades*, 3(5), 79–91.
- Tiryakian, Edward. (1972). Toward the sociology of esoteric culture. *American Journal of Sociology*, 78(3), 491–512.
- Turner, Víctor. (1993). Pasajes, márgenes y pobreza: Símbolos religiosos de la comuninitas. En *Antropología: Lecturas* (pp. 515–544). Lavel.



- Urban, Hughs. (1998). The torment of secrecy: Ethical and epistemological problems in the study of esoteric traditions. *History of Religions*, (37), 209–248.
- Von Stuckrad, Kocku. (2015). *Western esotericism: A brief history of secret knowledge*. Equinox Publishing.
- Worsley, Peter. (1990). Models of the modern world-system. *Theory, Culture and Society: Explorations in Critical Social Science*, 7(2–3), 83–95.



# Crónica del Círculo Esotérico del Anáhuac A.C.

Miguel Antonio Baca

En la colonia Roma, entre cafés veganos y librerías de viejo, se reunía cada martes el “Círculo Esotérico del Anáhuac”. Ninguno de sus integrantes sabía qué era el Anáhuac exactamente, pero sonaba solemne y suficientemente prehispánico como para legitimar sus rituales.

Encendían velas aromáticas compradas en el súper y trazaban un pentagrama con gis escolar en el suelo húmedo del patio. Invocaban a dioses olvidados, santos apócrifos y hasta al espíritu de Elvis, “porque todo es energía cósmica”, decía Ernesto, el líder autoproclamado.

El martes en cuestión, mientras recitaban una mezcla de salmos bíblicos con versos de Sabines, apareció un gato callejero. Todos guardaron silencio: la señal definitiva. “¡Tezcatlipoca en forma felina nos visita!”, gritó alguien. El gato bostezó, orinó el altar y se fue sin mirar atrás.

Ese fue el momento de mayor éxtasis espiritual del círculo. Convencidos de haber asistido a una revelación y acordaron escribir un manifiesto.

Así, entre humo de incienso barato y el rumor de los camiones en Insurgentes, la Ciudad de México presenció una nueva religión: tan auténtica y milagrosa como el gato que jamás volvió.

Asgart Salas



# De los bosques a los Reels: la democratización del conocimiento esotérico en redes sociales digitales en México

Elizabeth Sánchez Vázquez

La noción de magia<sup>1</sup> y esoterismo<sup>2</sup> a acompañado al ser humano desde los primeros albores de la humanidad; las prácticas mágicas, así como la cosmovisión que las rodea ha ido evolucionando a lo largo de la historia, de ser prácticas normalizadas y altamente necesarias en algunos grupos humanos, ha pasar por periodos donde el odio, el miedo y la coacción de las llamadas religiones de libro (católicos, cristianos, protestantes, etc.) las cuales buscaban tener el monopolio total de los bienes de salvación, hicieron transitar a los y las practicantes de esta arte por sendas oscuras, donde debían llevar a cabo sus creencias en el anonimato o arriesgarse a arder en la hoguera. Estos grupos religiosos tomaban pasajes del antiguo testamento para justificar sus atroces actos, pues en el antiguo testamento se sostiene que las prácticas de hechicería

---

1 La magia según el diccionario de la lengua española se refiere a un arte o ciencia oculta que busca producir resultados contrarios a las leyes naturales a través de actos, palabras o la intervención de seres o entidades sobrenaturales, así como del poder interior de la persona que la invoca (Real Academia Española, s.f.). E.B. Tylor (1871), por su parte, definió la magia como la manipulación de seres y fuerzas sobrenaturales a través de rituales, hechizos y encantamientos para lograr objetivos específicos. Antropólogos más contemporáneos como S.J. Tambiah (1990) considera a la magia como una estrategia adaptativa, un lenguaje simbólico y una forma de acción social.

2 El esoterismo puede definirse como un sistema de creencias y prácticas orientado a la comprensión de realidades ocultas o profundas, en contraste con el conocimiento exotérico centrado en lo visible. Se transmite a un grupo reducido de iniciados mediante un proceso de aprendizaje interior (Faivre, 1994; Hanegraaff, 2012). Esta tradición, también conocida como hermética u ocultista, abarca corrientes como la alquimia, la cábala, la masonería, el rosacruzismo, el espiritismo, la teosofía y la antroposofía (Wright, 2013).

existen verdaderamente, pero son un pecado grave que debe ser evitado por el cristiano creyente (Garma, 2013, p. 39).

Pero pese a estos capítulos sangrientos de la historia occidental, la magia y las prácticas denominadas como paganas<sup>3</sup> se mantuvieron vivas, y, de manera resiliente lograron llegar hasta la actualidad, ya que a diferencia de lo que vaticinaba Max Weber cuando hablaba de un desencantamiento del mundo o James Frazer cuando nos pronosticaba un mundo regido únicamente por la ciencia, la magia repuntó en la sociedad. Frederick Lenoir (2005) considera que la magia y las prácticas esotéricas se vieron revitalizadas después de la Segunda Guerra Mundial, un periodo donde los adelantos científicos en materia bélica dejaron un muy mal sabor de boca, lo ocurrido en Hiroshima y Nagasaki, fue un claro ejemplo de lo letal que podía ser la ciencia en manos equivocadas. Este crimen de guerra, aunado al movimiento hippie trajo consigo una revitalización de las prácticas mágicas en occidente, logrando con esto el nacimiento de lo que hoy en día se conoce como neopaganismo.

El neopaganismo, también conocido como brujería moderna, puede entenderse como un movimiento contemporáneo de revitalización de prácticas mágicas inspiradas en antiguas religiones que fueron desplazadas con la llegada del catolicismo, como el odinismo, el kemetismo o el celtismo. Este movimiento religioso se distingue por su amplitud y diversidad, características que responden al marcado eclecticismo de sus practicantes, quienes deciden de manera autónoma qué elementos incorporar en sus prácticas espirituales. Estas elecciones abarcan desde los panteones que se invocan (siendo los más populares el griego, el egipcio y el nórdico), hasta el tipo de magia que se emplea en los rituales (Sánchez, 2019, p. 50). Al no tratarse de una religión institucionalizada, sus seguidores y seguidoras gozan de la libertad de estructurar su práctica de acuerdo con sus propias necesidades, creencias y experiencias personales. En este sentido, Alejandro García y Tamara Saeteros sostienen que el neopaganismo constituye una impronta cultural de las sociedades occidentales contemporáneas, una filosofía que, de manera consciente y radical, rechaza los dualismos tradicionales para recuperar “la vieja concepción sagrada del mundo como un lugar lleno de dioses” (García Durán & Saeteros Pérez, 2024, p. 243).

---

3 A lo largo de trabajo utilizaremos el termino de paganismo para referirnos a un conjunto heterogéneo de sistemas simbólicos y prácticas religiosas que se sitúan fuera de las tradiciones monoteístas dominantes, particularmente del cristianismo. El termino pagano tiene un origen “etic” pues fue una categoría impuesta desde fuera por el cristianismo latino para designar a quienes no compartían su fe.



La magia, adorada o estigmatizada, ha atravesado diversas resignificaciones en las últimas décadas en Occidente. Favorecida por la industria cultural (el cine, la televisión y la literatura), las prácticas mágicas se han popularizado dentro de las redes sociales digitales. Estas plataformas, en tanto espacios de interacción simbólica y social, funcionan como *lieux de mémoire*, es decir, lugares virtuales donde se desarrollan procesos de diálogo y reflexión en torno a la memoria y la identidad (Baltar-Moreno, 2022, p. xx).

Esta popularización ha impulsado la creación de circuitos propios de producción y consumo esotérico. Kathryn Lofton (2017) sostiene que, en el contexto neoliberal, el consumo debe considerarse una práctica social fundamental para comprender las religiones contemporáneas. En la actualidad, es común encontrar en redes sociales digitales invitaciones a ferias, bazares, cafeterías o tiendas temáticas, donde la magia ocupa un lugar central. En estos espacios se ofrece una amplia gama de productos —libros, mazos de tarot, cuarzos, inciensos, entre otros— que evidencian la amplitud y vitalidad del mercado mágico en países como México. Sin embargo, este mercado ha sido tradicionalmente costoso y, por tanto, no siempre accesible para todas las personas interesadas. Esta situación comenzó a modificarse con la llegada de plataformas de venta digital como *TEMU*, *AliExpress* o *Shein*. Desde hace aproximadamente cuatro años, en estas tiendas virtuales es posible adquirir productos destinados a la práctica esotérica —mazos de tarot, cuarzos, velas, libros especializados o altares portátiles con hierbas mágicas— a precios considerablemente más bajos. De este modo, la magia se ha transformado en una práctica mucho más accesible, no solo por la posibilidad de adquirir materiales a bajo costo, sino también por el acceso a saberes compartidos a través de los contenidos digitales. Diversos creadores de contenido utilizan sus plataformas para difundir conocimientos y experiencias en torno a los senderos mágicos, generando así nuevas formas de aprendizaje y de apropiación colectiva del conocimiento esotérico.

Estos factores en conjunto han dado paso a lo que considero la democratización del conocimiento esotérico y, la revolución del mercado mágico a nivel mundial. A partir del auge de las redes sociales digitales, las prácticas y saberes que antes estaban restringidos a círculos iniciáticos o comunidades locales se vuelven accesibles, reinterpretables y comercializables. Esta transformación implica que la autoridad sobre el saber mágico se ha desplazado de los linajes tradicionales hacia una multiplicidad de actores —creadores de contenido, consumidores, aprendices y algoritmos— que reconfiguran las formas

contemporáneas de creer, practicar y experimentar lo sagrado. Esta hipótesis se inscribe en lo que Adam Possamai (2005) denomina la “espiritualidad post-moderna”, en la cual las lógicas del mercado, la tecnología y la individualización convergen para redefinir el campo de lo religioso y lo mágico. De este modo, las redes sociales no solo se presentan como espacios de comunicación, sino como nuevos templos simbólicos donde se reconfigura la autoridad espiritual y se redistribuye el capital simbólico vinculado al conocimiento esotérico.

El presente estudio parte de la necesidad de comprender cómo la digitalización de la vida cotidiana ha impactado la producción, circulación y legitimación del conocimiento esotérico. Si bien la antropología de la religión ha abordado tradicionalmente las prácticas mágicas desde contextos rituales, comunitarios o simbólicos (Geertz, 1973; Turner, 1969), el surgimiento de plataformas digitales ha generado nuevos espacios de sociabilidad donde lo sagrado y lo profano se entrelazan de formas inéditas.

El término *democratización del conocimiento* no sólo ha impulsado el acceso y difusión del saber en los campos científicamente hegemónicos (a partir de la difusión masificada y gratuita en redes sociales de diversos contenidos científicos), sino que esta idea se ha extrapolado dentro de los campos de conocimiento alternativo, como es el campo del neopaganismo, creando con esto una revolución en la difusión del conocimiento pagano, el cual por primera vez en la historia se encuentra a un *clic* o un *swap* de distancia de sus creyentes y practicantes. En el presente trabajo se propone utilizar el concepto de democratización del conocimiento (Ordóñez, 2023) aplicado a los campos mágicos, para referirse al movimiento emergente en redes sociales digitales en torno a la difusión de contenidos esotéricos y a la creación de un mercado mágico global, impulsado por la convergencia entre las plataformas de *e-commerce* y las redes sociales digitales. En este nuevo ecosistema, las y los practicantes de estas artes han dejado el anonimato, para unirse a los *trends*<sup>4</sup> y *reels*<sup>5</sup> más virales de *TikTok* o *Instagram*, compartiendo con millones de personas en todo el mundo sus conocimientos en magia, neopaganismo, tecnología y un poco de marketing.

---

4 Un *trend* o tendencia se refiere a un tema, hashtag # o palabra clave que se vuelve popular y genera una gran cantidad de interacción dentro de una red social. Un hashtag es una etiqueta, una palabra o frase precedida por el símbolo # que se utiliza para categorizar y agrupar publicaciones sobre un tema específico.

5 Un *Reel* es un video corto dentro de redes como Facebook, Instagram o *TikTok*, generalmente son videos de 15 a 60 segundos, diseñado para ser visualmente atractivo y entretenido.



Metodológicamente, esta investigación nace a partir del uso de la llamada netnografía digital (Caliandro, 2014), la cual me condujo a sumergirme al interior de diversas plataformas digitales y redes sociales, para llevar a cabo un análisis detallado que da cuenta de las relaciones que se viven al interior de las comunidades mágicas de México y España, lo que a su vez me permitió llevar a cabo un trabajo de campo multisituada, una de las grandes ventajas de la investigación virtual, la cual permite que los investigadores puedan estudiar el mismo fenómeno en diferentes partes del mundo, y conectar con diversos colaboradores desde sus teléfonos móviles. Los principales criterios que orientaron el trabajo fueron: la pertinencia temática (seleccionar contenidos vinculados a prácticas de brujería, paganismo o espiritualidad contemporánea), la relevancia cultural y simbólica (identificar narrativas, símbolos y discursos asociados al campo mágico), y la actividad comunitaria (elegir espacios con interacción sostenida entre usuarios). Para ello, se empleó el uso de hashtags como herramienta de rastreo etnográfico, permitiendo localizar tendencias, actores y discursos emergentes dentro de las comunidades digitales. Hashtags como #Brujería, #WitchTok, #BrujasMexicanas, #Paganismo, y #MagiaContemporánea sirvieron como puntos de entrada al campo, posibilitando un análisis tanto cuantitativo (a través de métricas de visualización e interacción) como cualitativo (mediante la interpretación simbólica de los contenidos compartidos). El uso de hashtag funcionó no solo como una estrategia metodológica, sino como una forma de cartografiar las redes de sentido y afinidad espiritual que se configuran en el ecosistema digital contemporáneo.

Sin embargo, el trabajo de campo digital también plantea profundas implicaciones éticas, especialmente en torno a la privacidad, el consentimiento informado y la representación de los sujetos digitales. En entornos como TikTok, Instagram o foros especializados, los límites entre lo público y lo privado se difuminan, por lo que el/la antropólogo/a debe reflexionar continuamente sobre la naturaleza pública de los datos, el uso de los contenidos generados por los usuarios, y el riesgo de exposición no deseada de los participantes. Además, al tratar con comunidades que comparten prácticas espirituales, creencias íntimas y experiencias personales, se vuelve esencial mantener una ética del cuidado (Tronto, 1993) y una postura reflexiva que reconozca las asimetrías entre investigador y colaborador.

Por lo tanto, el presente capítulo propone una reflexión sobre la democratización del conocimiento esotérico en el ecosistema digital, centrado en el caso de la brujería contemporánea o neopagana, en donde las redes sociales



y las tiendas en línea han permitido que más personas puedan tener acceso a este tipo de prácticas. A lo largo de este capítulo se examinará, además, cómo las redes sociales configuran nuevos regímenes de autoridad espiritual, performatividades rituales, y dinámicas dentro de las comunidades virtuales. La relevancia de esta investigación radica en su contribución al debate contemporáneo sobre la democratización del conocimiento y en su aporte a la antropología latinoamericana al explorar cómo la tecnología, el mercado y la espiritualidad se entrelazan en la creación de nuevas formas de práctica, creencia y comunidad mágica en el siglo XXI.

### Aquelarres virtuales que danzan en los bosques digitales

Cuando pensamos en magia y brujas inevitablemente podemos pensar en mujeres de largas narices, piel verde, que viven en bosques oscuros, castillos encantados o aldeas medievales. Difícilmente pensaremos en mujeres licenciadas, escritoras y mucho menos en *Youtubers o tiktokers*, pero cada vez más, esta es la nueva imagen que se empieza a asociar a dichos conceptos. Pues con la popularización de los movimientos *New Age*<sup>6</sup> (De La Torre, 2006) y neopaganos en las últimas décadas en occidente, y su estrecha colaboración con la industria cultural mediática a través de libros, películas, series, anime, etc., se ha dado una resignificación del concepto de magia y neopaganismo, ya que la cultura popular mediática no solo está diseñada para entretener y pasar un rato agradable, también puede crear o impulsar movimientos espirituales, el antropólogo australiano Adam Possamai, define a la cultura popular mediática como “un medio para la autodeterminación de los actores sociales y de la determinación espiritual” (Possamai, 2010., p. 312).

En el caso de las comunidades neopaganas, películas como *The Craft* (1996), *Practical Magic* (1998) y series como *Sabrina: The Teenage Witch* (1996) o *The Worst Witch* (1998) tuvieron un impacto significativo en la forma en que la magia y sus practicantes comenzaron a ser percibidas. Un elemento común en todas estas representaciones era la figura de mujeres fuertes, empoderadas, sabias y con la capacidad de transformar su propio destino. Este mensaje parece haber influido profundamente en muchas niñas que hoy, ya

---

6 El movimiento New Age es una forma de espiritualidad que se encarga de integrar una serie de discursos fragmentados bajo ciertos principios de significación, para dar paso a un discurso unificador y con principios holistas que dan paso a la creación de una red de redes vasta y compleja que integra una gran cantidad de prácticas que van desde lo terapéutico hasta lo esotérico (Sánchez, 2019, p. 50). El New Age persigue per se una realidad metafísica trascendental y piensa en sí misma como una nueva forma de religión u orientación espiritual (York, 1995).



adultas, se han acercado al mundo de la magia. Estos productos culturales contribuyeron así a procesos de autodeterminación espiritual, impulsando a miles de personas a abandonar las religiones familiares para emprender una movilidad religiosa (Garma, 2018) hacia prácticas más afines a sus necesidades espirituales.

En 2017, mientras realizaba mi trabajo de campo sobre el wiccanismo en la Ciudad de México como parte de mi proceso de titulación en antropología social, tuve la oportunidad de participar en una serie de cursos sobre wiccanismo y prácticas mágicas en la *Congregación del Roble*, una escuela mágica fundada por el Brujo Dante Light. Fue a través de sus enseñanzas y de su investigación historiográfica sobre las prácticas mágicas paganas en México que comprendí el papel tan relevante que desempeña la cultura popular mediática en la conformación de nuevas identidades espirituales. Durante las conversaciones con algunos de los miembros que asistían regularmente a los cursos, noté la influencia significativa que habían tenido en su formación espiritual diversas series de televisión y películas. Muchos de los asistentes eran entonces adultos jóvenes, de entre 21 y 35 años, es decir, personas cuyo consumo cultural aún se desarrollaba principalmente a través de los medios de comunicación tradicionales como la televisión y el cine.

Algunos de estos neopaganos, como es el caso de Isabel Stadel, una practicante de wiccanismo<sup>7</sup> méxico-alemana, me relataba que fue hasta los 13 o 14 años cuando ella empezó a navegar por internet en busca de información sobre el fenómeno neopagano. Durante esta charla Isabel se sorprendía de lo rápido que la tecnología había avanzado, pues hasta hacía 6 años (es decir en 2011) encontrar información en internet sobre este tema era muy complicado, apenas había un par de blogs y sitios web donde se hablaba muy por encima del tema. Para profundizar en el tema esotérico, era necesario comprar libros costosos, en el caso de Isabel, a pesar de vivir en Alemania el acceso a este tipo de libros era limitado.

---

7 El wiccanismo, al igual que el odinismo o el kemetismo, forma parte del conjunto de religiones conocidas como neopaganismo. Estas prácticas retoman creencias inspiradas en religiones antiguas, aunque sin evidencia histórica que confirme su continuidad directa. Más que religiones institucionalizadas, se entienden como espiritualidades contemporáneas: carecen de jerarquías, templos o figuras de autoridad, y se caracterizan por su eclecticismo e individualismo. La espiritualidad puede entenderse como una dimensión dinámica de la experiencia humana, a través de la cual las personas buscan significado, propósito y trascendencia en relación consigo mismas, la comunidad, la naturaleza y lo sagrado (Puchalski, Vitillo, Hull & Reller, citados en Sarrazin Martínez, 2021, p. XX).

En mi propia experiencia, cuando comencé a interesarme por la magia y el neopaganismo en general, debía acudir al cibercafé de la esquina de mi casa y aprovechar al máximo los diez pesos que costaba en aquel entonces la hora de internet para intentar saciar mi sed de conocimiento. Sin embargo, esa búsqueda era difícil, pues, al igual que ocurría con Isabel en Alemania, en México los materiales sobre magia y paganismo eran escasos. Solo en el ámbito angloparlante podía encontrarse una cantidad significativa de sitios web y blogs que abordaban el tema con mayor profundidad. En este contexto, las barreras del idioma también representaban un obstáculo importante para acceder a dicho conocimiento. En mi caso, a pesar de haber estudiado inglés desde el kínder, mis habilidades en el idioma eran tan limitadas como las de un pez intentando escalar una montaña y probablemente el pez habría tenido más éxito.

Lo anterior refleja la evolución de lo que se conoce como *web 1.0*, una etapa en la que las páginas eran estáticas y estaban diseñadas principalmente para compartir información de forma global, en un formato unidireccional de lectura. La *web 1.0* evolucionó hacia la web 2.0 (s/a, 2025), caracterizada por la posibilidad de lectura y escritura, lo que transformó al internet en un espacio interactivo. Fue en este periodo cuando surgieron las redes sociales digitales, las cuales dieron origen a comunidades virtuales centradas en temáticas específicas. Estas comunidades pueden definirse como grupos sociales que emergen y se mantienen a través de la comunicación mediada por computadora, donde los participantes desarrollan lazos, comparten intereses y generan un sentido de pertenencia, aun en ausencia de proximidad física (Sandoval Forero, 2007).

En las últimas dos décadas, las redes sociales digitales han transformado radicalmente los modos de circulación del conocimiento mágico y espiritual. Entre los fenómenos más notables se encuentra la revitalización (y visibilización) de las prácticas vinculadas a la brujería, el esoterismo, el neopaganismo y otras espiritualidades no institucionalizadas. Plataformas como *TikTok*, *Instagram* y *YouTube* han dado lugar a una nueva generación de *brujas y brujos digitales*, las y los cuales no solo practican individualmente sus creencias, sino que enseñan, interpretan y difunden saberes antes restringidos a círculos iniciáticos o tradiciones familiares. Estas practicantes han salido del anonimato, para adentrarse al interior de la virtualidad<sup>8</sup>, teniendo una gran acepta-

---

8 En este trabajo se entiende virtualidad cómo la experiencia o simulación del mundo real, en donde se dan interacciones como si fuera el mundo real al interior del mundo digital, siendo lo digital la tecnología que procesa, almacena y transmite información mediante combinaciones de bits.



ción y difusión. La movilidad religiosa de estos practicantes se vio fuertemente influida por los avances tecnológicos en el campo de la comunicación (Night-Mare, 2001; Fernback, 2002; Cowan, 2005). Con la aparición de los blogs y las redes sociales digitales surgió la oportunidad de que miles de personas interesadas en la magia pudieran acercarse al tema de forma más accesible e interactiva mediante blogs, videos en *YouTube*, infografías en *Instagram* o *storytimes* en TikTok. Las redes sociales digitales les permitieron compartir sus intereses, experiencias, rituales y conocimientos, que con el paso del tiempo fueron consolidando, y a través de estos elementos generar comunidad y dando paso a los nuevos aquelarres virtuales.

Ahora bien, ¿por qué son tan importantes las redes sociales en el actual auge de la magia en internet? Para responder a ello, es necesario mencionar que las redes sociales digitales son espacios creados virtualmente para facilitar la interacción entre personas (Hütt, 2012, p. 123). En estos entornos, los individuos publican y comparten todo tipo de información (Celaya, 2008). Dichos espacios de comunicación masiva permiten a los sujetos construir su propia historia (Barrios, 2024), siendo no solo lugares de entretenimiento y ocio, sino también de difusión de conocimiento de diversa índole. Las redes sociales digitales han generado procesos interactivos, cambiantes y dinámicos (Hütt, 2012, p. 122). Estos espacios virtuales en el contexto occidental se caracterizan por una amplia libertad, la cual es aprovechada por los usuarios para expresar sus creencias y prácticas espirituales, ya que, en la mayoría de los países de Occidente —como México—, carecen de líneas editoriales estrictas y la censura en temas religiosos o esotéricos es mínima. Es el usuario quien decide qué compartir y cómo hacerlo. Esto ha provocado un giro mediático que aborda lo mágico, lo esotérico y lo religioso como prácticas mediadas por objetos, tecnologías e historias personales (Miller, 2022).

Renée De la Torre (2006) sostiene que los avances en el campo de la comunicación han transformado profundamente las formas de organización social y religiosa. Lo que antes se limitaba a prácticas íntimas (como la lectura del tarot entre amigas) hoy se amplifica en entornos digitales donde miles de usuarios interactúan simultáneamente a través de transmisiones en vivo. En este contexto, plataformas como TikTok han pasado de ser espacios destinados al performance musical a configurarse como escenarios multiculturales de circulación simbólica, donde surgen comunidades en torno a intereses compartidos y nuevas expresiones de espiritualidad mediada.

En la actualidad, TikTok se ha consolidado como la red social más influyente a nivel global, superando a Facebook y Twitter (ahora X) y posicionándose como el principal espacio para la creación y el consumo de contenido digital. Con aproximadamente 1,590 millones de usuarios activos mensuales a inicios de 2025 (Statista, 2025), la plataforma ha transformado las formas de construir identidad, comunidad y práctica espiritual. Su auge comenzó durante la primera fase de la pandemia por COVID-19, cuando el confinamiento impulsó a millones de personas a descargar la aplicación. Entre ellas se encontraban practicantes de espiritualidades neopaganas —brujas, brujos y brujes—, buscadores espirituales, curiosos digitales y, por supuesto, alguna antropóloga que, como yo, entró “solo a ver qué pasaba” y terminó descubriendo un universo mágico en expansión.

Cuando a finales del 2020 descargue la aplicación *TikTok*, con el objetivo de despejar mi mente del estrés generado gracias a la pandemia. Movida también por el FOMO<sup>9</sup> (ese temor a quedarse fuera de las conversaciones digitales), no imaginé que la aplicación se convertiría en un espacio de observación etnográfica. Tras configurar mis intereses en temas de religión, historia, anime, moda, animales y magia, el algoritmo me condujo rápidamente a un universo de contenidos sobre prácticas esotéricas contemporáneas. Mi *For You Page*<sup>10</sup> se llenó de videos de creadores como @Vicktortarot, @ColegioAuriga, @OlgaBathory, @RobertoRunas y @Maritarx, brujas y brujos que compartían rituales, códigos sagrados y consejos mágicos destinados a la protección y la salud durante la crisis sanitaria. Estos primeros encuentros marcaron el inicio de mi exploración sobre cómo las espiritualidades digitales se configuraron como espacios de contención y sentido en medio del confinamiento global.

Conforme observaba este tipo de vídeos, inevitablemente mi cerebro antropológico comenzó a realizarse una serie de preguntas y así mismo comenzó a analizar detenidamente los elementos que rodeaban a este contenido. Me llamó especialmente la atención la cantidad de likes<sup>11</sup> y comentarios de personas que agradecían por los rituales compartidos, y muchos usuarios comentaban que realizarían cualquier tipo de ritual qué les garantizará un poco de tranquilidad

---

9 En inglés “*fear of missing out*”, en español temor a dejar pasar o temor a perderse algo.

10 *For You page (FYP)* de *TikTok*, es la primera página a la que llega un usuario al abrir la app. *TikTok* utiliza este espacio para seleccionar contenido basado en la actividad de cada usuario en la plataforma.

11 *Like* en redes sociales significa “me gusta” y se utiliza para expresar agrado o aprobación hacia un contenido publicado, como una foto, un video, etc.



ante el momento pandémico<sup>12</sup>. Otros, en cambio, relataban su reencuentro con la magia, señalando que, gracias a los contenidos digitales, podían retomar su camino pagano e informarse libremente desde la comodidad de sus hogares. Este primer acercamiento evidenció cómo el algoritmo de TikTok comenzó a operar como un nuevo mediador ritual, capaz de conectar a los usuarios con contenidos que reconfiguraban su experiencia espiritual. En lugar de un templo o un círculo ritual, el espacio de lo sagrado se traslada a la pantalla del teléfono móvil, donde la interacción entre creadores y espectadores produce formas de comunidad y aprendizaje gratuito.

Con el pasar de los meses, y la proliferación de creadores de contenido sobre magia, se empezó a formar una gran comunidad pagana dentro de *TikTok*. Impulsada por el algoritmo de la plataforma, esta comunidad se articuló bajo el hashtag **#WitchTok**, que para 2025 ha acumulado aproximadamente 49 700 millones de visualizaciones en TikTok (NS2 Hashtags, 2025), esta comunidad se convirtió en un espacio por y para brujas. Esta Comunidad ha tenido un crecimiento exponencial teniendo en 2021 un total de 17.800 millones de visualizaciones, que aumentaron a 19.800 millones en octubre de 2021 y a 20.900 millones en noviembre del mismo año (Miller, 2023). En este sentido es importante aclarar que *TikTok* no muestra cuántas veces se ha usado un hashtag, solo el número de visualizaciones de los vídeos que usan esa etiqueta en concreto, por lo que la cifra podría ser mucho mayor actualmente, pues, aunque la pandemia de COVID-19 ha terminado y la vida ha vuelto a su curso “normal”, la comunidad de Witchtok no ha dejado de crecer.

El desarrollo de internet ha facilitado la creación de espacios de interacción virtual consolidándose como un medio de interacción social cada vez más común y utilizado por diversos tipos de usuarios en el mundo (Hutt, 2012, p. 125). Este entorno digital ha favorecido la formación de comunidades virtuales transnacionales, donde las y los practicantes de magia pueden conectarse e intercambiar conocimientos con personas de cualquier parte del mundo. A través del uso de hashtag o de búsquedas temáticas específicas, los algoritmos de las plataformas ajustan progresivamente el contenido mostrado, configurando un *For You Page* personalizado con creadores especializados y comunidades definidas en torno a intereses comunes. Tales comunidades virtuales

---

<sup>12</sup> En este sentido no pretendo entrar en la discusión sobre la validez o no de las creencias personales de los practicantes, el propósito de narrar esta observación, parte desde un interés genuino por entender cómo el conocimiento esotérico fue visto como una alternativa viable y altamente recurrente en este momento de crisis.

constituyen agrupaciones sociales sostenidas por la comunicación digital, en las que se generan lazos afectivos, intercambio de saberes y procesos de construcción identitaria colectiva (Portillo, 2019, p. 45).

La conformación de comunidades virtuales transnacionales puede entenderse como una manifestación de lo que Marc Augé (1995) denominó *sobremodernidad*, concepto que alude a la época contemporánea, caracterizada por un exceso de información que circula libremente en los medios de comunicación tradicionales y en las redes sociales. Este exceso informativo produce una atención fragmentada y una memoria efímera, transformando profundamente las formas en que los sujetos perciben la realidad, construyen su identidad y habitan el mundo. Los rasgos de la sobremodernidad son la aceleración de la historia dada la sobreabundancia de acontecimientos, el acortamiento de las distancias en el contexto de la globalización o mundialización de culturas, y la sobreindividualización de la cultura (Augé, 1995). En este contexto, aunque el algoritmo de TikTok ha generado comunidades donde los integrantes comparten y producen información, no podemos olvidar que estas comunidades son espacios que podrían ser percibidos como masivamente solitarios, ya que existen dentro del espacio virtual y muchas veces no logran traspasar estas barreras, configurando lo que podría parecer una doble vida: la *online* y la *offline*, con esto surge la idea de copresencia refiriéndose a diversas formas de estar juntos que no implican necesariamente compartir un mismo espacio físico o material (Beaulieu, 2010). Abalos Irazabal (2021) sugiere que las interacciones que se entretienen de manera online muchas veces influyen directamente en las que ocurren *offline* con la realidad experimentada por los actores, y viceversa. En este sentido podríamos definir *online* como el espacio de interacción mediado digitalmente (plataformas, redes sociales) y *offline* como las relaciones, prácticas y comunidades que tienen lugar en presencia física o fuera del ámbito exclusivamente digital.

Con base en mis observaciones en redes sociales, después de la pandemia comenzaron a formarse diversos aquelarres o grupos de estudio sobre magia en la Ciudad de México, muchos de los cuales surgieron a partir de comunidades creadas en plataformas digitales como TikTok. En estos entornos virtuales, practicantes y curiosos del neopaganismo han decidido echar raíces, trasladando los antiguos aquelarres físicos al mundo digital. Estos espacios se han transformado en escenarios de *mini-liturgia*, donde los practicantes comparten sus experiencias, saberes y fragmentos de su vida cotidiana como creyentes del paganismo en alguna de sus múltiples vertientes. En este contexto, es posible



identificar cuatro categorías principales desde las cuales las y los neopaganos (brujas, brujos o brujes) utilizan el algoritmo tanto de TikTok como de otras redes sociales, como YouTube e Instagram. Estas categorías se dividen en:

- **Entretenimiento:** en esta categoría los creadores de contenido suben parodias y trends, haciendo alusión a elementos de su práctica mágica. En esta categoría inclusive encontramos a creadores de contenido que comparten su día a día siendo parte de la comunidad *Witchtok*, suben cómo se visten, cómo preparan sus alimentos, las formas en las que se preparan para su práctica, etc.
- **Hechizos:** en esta categoría los creadores de contenido suben vídeos compartiendo la forma en la que se pueden realizar determinados hechizos y encantamientos. Estos vídeos pueden ir acompañados de música que está en tendencia con la finalidad de aumentar el alcance del vídeo. En esta categoría los hechizos más populares se relacionan con el amor, el dinero y la buena suerte.
- **Promoción de negocios:** en esta categoría algunos creadores de contenido publican sus servicios como brujos, ya sea para hacer determinado tipo de trabajos, hasta la promoción de cursos y talleres impartidos por ellos.
- **Divulgación y discursos:** en esta categoría se agrupan los creadores de contenido que utilizan las plataformas digitales para compartir reflexiones, narrativas e interpretaciones en torno a la magia y la brujería. Muchas de estas personas, además de ser practicantes, asumen un rol de historiadores amateurs, contextualizando sus prácticas dentro de marcos históricos y culturales. Otros creadores abordan la magia como una forma de empoderamiento, articulándola con movimientos sociales contemporáneos, como el feminismo y las luchas LGBTIQ+. Asimismo, existen quienes se dedican a cuestionar o desmentir las prácticas de otros creadores, generando controversias, debates y, en algunos casos, procesos de cancelación. En este sentido, los contenidos audiovisuales reflejan una disputa simbólica por la autoridad y la legitimidad dentro de la comunidad mágica digital.

Todas estas categorías las podemos encontrar dentro de un mismo perfil, pues no son excluyentes unas con otras. Por ejemplo, en el perfil de @Victor-Tarot encontramos tutoriales sobre hechizos, pero también vídeos donde promociona emprendimientos como cursos y libros; mientras que la creadora de contenido @witching\_me nos muestra hechizos, trends que están de moda y que son adaptados al contexto brujo, así como contenido de divulgación con respecto a la magia y su evolución en el tiempo.

Lo anterior evidencia las formas en las que estas espiritualidades paganas se adaptan a los entornos digitales. Como he mencionado, mientras que *TikTok* se convierte en un espacio minilitúrgico, mostrando vídeos breves con hechizos, correspondencias astrológicas, limpiezas energéticas, o historias sobre brujas famosas; espacios como *Instagram* ofrecen a los neopaganos galerías visuales de altares, velas, cartas de tarot, outfits para ser una bruja a la moda (magia de glamour); espacios como *YouTube* ofrecen a las y los brujos videotutoriales, podcast de debate sobre determinadas prácticas, vídeos sobre teología pagana, etc. Estas plataformas no solo difunden información, sino que permiten una práctica religiosa en sí misma. En este sentido, Clifford Geertz (1973) nos dice que la religión es un sistema cultural que actúa a través de símbolos, proporcionando una estructura de sentido en contextos de incertidumbre, pues *“La religión es un sistema de símbolos que actúa para establecer estados de ánimo y motivaciones poderosas, penetrantes y duraderas en los seres humanos”*<sup>13</sup> (Geertz, 1973, p. 90)

Las redes sociales han permitido la proliferación de estos símbolos (desde altares digitales hasta visualizaciones de rituales) y la reformulación de las narrativas religiosas en formatos accesibles, visuales y emocionales. Geertz sostiene que los sistemas religiosos son “modelos de” y “modelos para” la realidad, al proveer marcos interpretativos que permiten a los individuos ordenar su experiencia del mundo, pensamiento que comparte con la antropóloga norteamericana Mary Douglas (1966) la cual menciona que el ser humano se rige bajo rótulos simbólicos que permiten al ser humano darle un sentido a la vida, mediante la clasificación del mundo que lo rodea, esta clasificación permite evitar el caos. Retomando la idea de religión de Geertz, él menciona que la religión permite superar los momentos de incertidumbre, esta afirmación la podemos vincular a la aparición de las comunidades neopaganas dentro de estos espacios digi-

---

13 En este sentido, resulta importante aclarar que la religiosidad no implica una institucionalización, como en este caso, donde el neopaganismo posee elementos simbólicos religiosos, pero sin entrar en un contexto institucional, al ser una religión individual.



tales. Estas comunidades neopaganas (*WitchTok*) se volvieron muy populares en un momento de incertidumbre como lo fue la pandemia, y se mantienen aun en pleno 2025, lo que se podría relacionar con la cantidad enorme de crisis que existen actualmente, crisis que van desde guerras (la guerra entre Ucrania y Rusia, o el genocidio en Palestina por parte de Israel), la crisis climática, la aparición de nuevas pandemias o el fortalecimiento de ciertos virus, la guerra económica que ha impuesto actualmente Estados Unidos, e inclusive el ascenso de la ultraderecha en el norte global.

Este tipo de crisis nos han sumergido en el caos, pero también en las redes sociales digitales, en estos espacios las y los paganos interesados en el tema de la magia han encontrado un espacio tanto para vender sus productos y servicios, así como foros para compartir información y aprendizaje, y es este último aspecto el cual llamó mi atención. Tradicionalmente, el aprendizaje no suele asociarse con la magia, pues en el imaginario colectivo persiste la idea de que esta es sinónimo de fraude, superstición o engaño. Sin embargo, la experiencia etnográfica y el diálogo académico demuestran lo contrario. En distintos congresos de antropología he observado cómo los practicantes y creyentes en la magia (muchos de ellos historiadores, antropólogos, biólogos o folkloristas) explican sus prácticas desde marcos científicos o culturales, ofreciendo perspectivas renovadas sobre la magia, el esoterismo y el neopaganismo. Varios de estos especialistas han encontrado en TikTok un espacio para la divulgación y reflexión, transformando la plataforma en un escenario de democratización del conocimiento mágico, donde el saber se comparte, se adapta y se resignifica colectivamente.

## **Magia, hechizos y democracia: conocimiento como por arte de magia**

Aunque se suele asociar a la magia con mujeres campesinas de escasos recursos, o con personas que residen en las periferias altamente supersticiosas, la realidad es que ese es solo un rostro del gran mundo que abarca las artes esotéricas. A lo largo de la historia han existido aristócratas, miembros de la realeza, o científicos que han estado vinculados a la magia, personajes como John Dee, Roger Bacon o Isaac Newton fueron personajes que coqueteaban con la magia y artes como la alquimia, para lo cual necesitaban invertir grandes cantidades de dinero para conseguir los materiales que necesitaban para llevar a cabo sus prácticas. Hoy en día tenemos a figuras como el Rey Carlos III de Inglaterra, la cantante estadounidense Lana del Rey, o la actriz Anya Taylor Joy, quienes

han expresado su interés por los temas vinculados al ocultismo<sup>14</sup>, inclusive la música de Lana del Rey es usada para diversos hechizos de amor, pues muchas brujas y brujos en *TikTok*, aseguran que la canción *The blackest day* contiene las instrucciones para llevar a cabo un ritual de amor.

Esta relación entre capital económico y magia no se vio trastocada con la desestigmatización de las prácticas mágicas (o por lo menos la libertad de culto en la constitución de muchos países) y el boom de las corrientes esotéricas de la nueva era en la década de los 90's (De la Torre, 2006), pues el acceso a materiales sobre este tipo de prácticas tendía a ser muy costoso, por lo cual no cualquier persona interesada en el tema, poseía el capital económico y educativo (Bourdieu, 2005) que les permitiera tener un acceso libre a este tipo de conocimiento. Inclusive, hoy en día el tener acceso a libros de magia, astrología o tarot, se puede considerar un privilegio, pues libros como *El ocultismo: un viaje cronológico desde la alquimia a la Wicca* de John Michael Greer tiene un costo de \$580 pesos mexicanos, La doctrina secreta de Helena Petrovna está en \$2339, o *The Tarot Of A. E. Waite And P. Colman Smith: the story of the world's most popular tarot* de Johannes Fiebig, tiene un costo de \$3192 pesos, precios demasiado altos si se toma en cuenta el salario mínimo en México.

La adquisición de estos materiales son lujos a los que no muchos practicantes de magia pueden acceder, a esto podemos agregar el costo de las escuelas, cursos y talleres que se llegan a impartir sobre el tema. Talleres que pueden rondar entre los 300 a los 3,500 pesos mexicanos, estos cursos pueden ir desde talleres de un par de horas hasta cursos semanales que se extienden por varios meses, lo que se traduce a una inversión económica significativa.

Pero la llegada de las redes sociales digitales ha permitido la apertura de una pequeña brecha hacia la democratización del conocimiento mágico. Como sabemos, la llegada del internet permitió que la creación y distribución de contenido fuera más sencilla, rápida y económica, cambiando permanentemente el presente y el futuro de la generación del conocimiento (García-Leiva, 2017, p. 132). En el seno de la modernidad tecnológica de las redes sociales digitales, la magia se ha convertido poco a poco en una práctica mucho más horizontal, en donde sus practicantes se convierten en productores y distribuidores de sus prácticas y creencias, volviéndose creyentes de su “propia espiritualidad”

---

14 El ocultismo según el diccionario de la lengua española, es el estudio de diversos conocimientos y prácticas misteriosas como la magia, la alquimia, la adivinación, etc. que desde la antigüedad pretenden estudiar los secretos del universo.



(Sarrazín, 2017), una espiritualidad que comparten mediante el uso de videos cortos en *YouTube* o *TikTok*.

La democratización del conocimiento mágico ha permitido que personas de diversos orígenes y contextos culturales accedan a información y prácticas que antes estaban restringidas a ciertos grupos económicos, desafiando las jerarquías tradicionales del conocimiento, permitiendo que voces disidentes y perspectivas marginales sean escuchadas, contribuyendo a la resignificación de símbolos y adaptándolos a las realidades contemporáneas.

Cuando decidí emplear el concepto de democratización, lo hice pensando en su relación con la noción de democracia, entendida comúnmente como el ejercicio de la libertad individual para tomar decisiones informadas respecto a cuestiones políticas o sociales. Esta noción remite, además, a la lucha histórica por garantizar que todas las personas —hombres, mujeres o identidades no binarias— tengan la posibilidad de acceder, en condiciones de igualdad, a los derechos fundamentales. Si el voto igualitario constituye la base de la democracia, el acceso equitativo al conocimiento también puede concebirse como una forma de ejercerla. La democracia, más allá de ser un sistema político, es también una forma de vida que debería practicarse en todos los ámbitos de la cotidianidad, no solo en el espacio gubernamental (Ordóñez, 2023, p. 86). Por ello, cuando hablamos de democratización del conocimiento, no nos referimos únicamente al libre acceso a la información, sino también a la posibilidad de participar activamente en su producción, resignificarlo desde distintas experiencias sociales y culturales, y ampliar los marcos de legitimidad de lo que se considera saber válido. En este sentido, ejercer el derecho al conocimiento se convierte, simbólicamente, en una extensión del derecho a la democracia misma: una práctica que reconoce la pluralidad de voces y la diversidad de formas de comprender el mundo. Joaquín Ordóñez (2023), considera que la democratización del conocimiento significa llevar el conocimiento a todos, pero también hacer que la información y el saber sean accesibles para todas las personas, independientemente de su origen socioeconómico, ubicación geográfica, nivel educativo o cualquier otra barrera. Implica la igualdad de oportunidades para acceder a la educación y a la ciencia, y de igual forma, la igualdad para compartir este conocimiento, tanto por divulgadores académicos, como por divulgadores amateurs, permitiendo con esto la libertad académica.

En el caso de la magia, el esoterismo y las prácticas neopaganas, aunque históricamente han sido tachadas como pseudo conocimientos, la realidad es que muchas de estas prácticas rescatan saberes de medicina tradicional, así

como elementos del folklore de una zona en concreto, los cuales se habrían perdido de no ser, por la recuperación de estos saberes por parte de los grupos disidente. Pues como lo mencionan las creadoras de contenido y brujas paganas @solitude of alana (Alana) de España y @chaoticwitchhaunt (franky Anne Castaneda) de Estados Unidos de América, la magia que toma elementos del folklore local se convierte en un acto de resistencia, pues practicar una espiritualidad basada en el folclore local en un mundo moderno es una lucha por preservar las tradiciones locales de una comunidad, las cuales con la llegada de la globalización se han ido perdiendo y desapareciendo. Gracias a esta recuperación digital de saberes, se ha logrado no solo conservar el folclore y la historia de ciertas regiones, sino también revitalizar pueblos y prácticas que antes habían sido marginadas. Aunque estos procesos a veces se ven atravesados por la lógica capitalista (por ejemplo, cuando se comercializan de forma turística), la apropiación digital de lo mágico también representa una democratización simbólica del conocimiento tradicional: un ejercicio de acceso, participación y resignificación que devuelve valor a las epistemologías locales. Como señala Alana en una publicación del 26 de enero de 2025 en su cuenta de Instagram:

La brujería folclórica es un acto de resistencia, no dejaremos que nos arranquen las raíces. Cuando la tradición local se desvanece, olvidamos cómo hablar y entender el lenguaje de los espíritus de nuestra Tierra, lo que antaño era comunitario o iba quedando relegado a la soledad. Aunque cambien los tiempos y las formas, hoy en el folclor habita una verdad atemporal que responde a nuestra naturaleza más profunda. Y si la comunidad olvida, nosotros estaremos del lado de los espíritus. Romperemos el cerco y les daremos nuestras voces para hablar con la astucia de nuestros ancestros (Saldaña, 2026).

Este post me pareció particularmente revelador, pues refleja una realidad innegable: en un mundo globalizado, donde la interconexión digital se ha vuelto una constante, las interacciones virtuales han comenzado a desplazar a las relaciones *face to face*. Esta creciente sociabilidad en línea ha contribuido a que los espacios tradicionales de encuentro y congregación social caigan en el olvido. No solo se desdibujan los lugares físicos, sino también las festividades y rituales que históricamente los habitaban. Aunque la sociedad contemporánea se ha adaptado a un ritmo de vida distinto al de hace seis décadas, no puede



negarse la pérdida simbólica de estos momentos y lugares de socialización que antaño fortalecían el sentido de comunidad.

El filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2020) considera que el papel de los rituales dentro de la sociedad genera cierres y por ende una identidad comunitaria, estos cierres que permiten los rituales, anteriormente trazaban fronteras entre el adentro y en la afuera, entre los momentos de trabajo y reposo, de dispersión y congregación, eran mecanismos que permitían al ser humano un momento de descanso, pero con la llegada del neoliberalismo, los rituales que anteriormente eran tan importantes para las comunidades han sido dejados de lado, pues en una sociedad del rendimiento lo más importante para el sistema es el trabajo inacabado, pues al no existir ciclos o cierres, se está en una constante producción y consumo de manera solitaria, en donde el individuo va perdiendo el contacto con sus pares.

Durante mi niñez en Ciudad Nezahualcóyotl, la tradición de mojarse en Semana Santa representaba uno de los pocos momentos de convivencia vecinal en una urbe donde la mayoría de los habitantes solo regresaban a dormir (las llamadas “ciudades dormitorio”). Si bien la prohibición de esta práctica por el desperdicio de agua fue necesaria y razonable, también marcó el inicio del declive en la vida comunitaria. Esta experiencia personal refleja una realidad más amplia: como señala Alana, las tradiciones, más allá de su narrativa o valor histórico, sostienen un profundo sentido de pertenencia y comunidad. La pérdida de estas prácticas conlleva, por tanto, la erosión de los vínculos sociales que las mantenían vivas. Hoy, en mi calle, es raro que los vecinos se conozcan, se hablen o compartan espacios comunes.

Democratizar el conocimiento en torno a las prácticas neopaganas resulta fundamental para la recuperación de saberes e historias locales. Más allá de que estos conocimientos sean reconocidos o no como “válidos” dentro del marco epistemológico occidental y científico, poseen un trasfondo histórico y cultural que merece ser rescatado. Si bien podría parecer contradictorio hablar de prácticas que, en su mayoría, provienen del norte global, es necesario considerar los procesos de globalización y, sobre todo, la agencia de quienes las practican en contextos latinoamericanos. Como señala García Canclini (1990), las culturas contemporáneas se caracterizan por su hibridez, resultado de la interacción entre lo global y lo local; del mismo modo, Renée de la Torre (2012) destaca que la globalización religiosa no solo implica circulación de símbolos y discursos, sino también su reapropiación creativa en contextos específicos. En este sentido, las prácticas neopaganas en América Latina pueden entenderse

como espacios de resistencia simbólica y de reconstrucción comunitaria, que permiten revitalizar memorias y tradiciones locales que de otro modo se perderían.

En este sentido, la comunidad *WitchTok* ha funcionado como un espacio para la recuperación y democratización del conocimiento mágico y folklórico. Como se mencionó anteriormente, muchas creadoras de contenido impulsan campañas activas por rescatar las tradiciones locales. Un ejemplo es Alana, quien difunde historias y leyendas de Cataluña (su región de origen) en su lengua materna, el catalán, como una forma de visibilizar su identidad cultural y fortalecer la memoria colectiva. Otro caso es el de @MaritaRX, también de España, quien creó la aplicación *Proyecto Biblioteca de Alejandría*, donde comparte textos escaneados sobre magia y esoterismo de manera gratuita, promoviendo así una comunidad más informada e inclusiva, sin importar la condición socioeconómica de sus miembros. A esto se le conoce en el ámbito de la producción y distribución de conocimiento en línea como *Open Access* (acceso abierto), término que hace alusión a la distribución gratuita de conocimiento en internet, el *open access* es visto como una necesidad y un derecho al cual todas las personas deberían de tener acceso. *Budapest Open Access Initiative* los principales defensores de esta iniciativa, consideran que el internet y las redes sociales digitales deben retirar las barreras de acceso a la literatura científica y de divulgación, para acelerar la investigación, enriquecer la educación, compartir el aprendizaje de los ricos con los pobres y el de los pobres con los ricos, esto con el fin de crear una literatura tan útil como sea posible y sentar los cimientos para unir a la humanidad en una conversación intelectual común y búsqueda de conocimiento (BOAI, 2002). Y aunque existe una acalorada discusión en torno a la digitalización y reproducción ilícita en internet de algunos textos, el argumento central del *open access* y la democratización del conocimiento nos dice que el conocimiento no tendría que ser solo para un sector de la población, sino estar al alcance de todas y todos.

A pesar de que el conocimiento mágico no es ampliamente reconocido como algo relevante dentro de los marcos académicos o científicos tradicionales, resulta importante para la comunidad neopagana, para los cuales tener acceso a este tipo de bibliografía de manera accesible es importante, algo que se ve reflejado en los comentarios y publicaciones dentro de redes sociales. Para ellos, el acceso a esta información es un derecho fundamental, alineado con la idea de la democratización del conocimiento. La espiritualidad es una parte esencial del desarrollo personal y social, por lo que el derecho a la libertad de



culto y a la autodeterminación religiosa y espiritual debe ser respetado para los practicantes del neopaganismo, y en general de cualquier persona que se sienta interesada por el tema, y las redes sociales han facilitado a las comunidades neopaganas este derecho.

## **Conclusiones: Lo bueno, lo malo y lo funable de la magia en redes sociales**

La llegada de las redes sociales digitales ha transformado radicalmente el acceso a la información, tanto de carácter científico como espiritual. Plataformas como *TikTok* se han convertido en espacios hierofánicos, donde individuos de diversas partes del mundo peregrinan a diario para obtener conocimiento y comunidad. La apertura que han generado estos espacios ha permitido un cambio en la percepción que se ha tenido de las prácticas mágicas y esotéricas, pues el acceso a la información por parte de los practicantes ha permitido que estas prácticas ancestralmente vistas con ojos de sospecha puedan ser mejor entendidas y quizás en algún futuro desestigmatizadas. Estas plataformas digitales han revelado que la magia se ha convertido en una herramienta para el autoconocimiento y el empoderamiento personal, lejos de dogmas o jerarquías tradicionales.

Esta democratización del conocimiento ha demostrado lo bueno y necesario que es poder tener acceso al conocimiento de manera fácil y gratuita, pues el saber no debería considerarse un privilegio. Plataformas como *TikTok*, *Instagram* y *YouTube* han pulverizado barreras geográficas y económicas, permitiendo que rituales, hechizos y conocimientos esotéricos, antes reservados a círculos selectos o costosas consultas, lleguen a millones de usuarios con una rápida y sencilla búsqueda en su plataforma de confianza. Esto ha fomentado la experimentación personal, la exploración de la subjetividad y la formación de comunidades diversas. Además, estas prácticas revelan su dimensión cultural y la relación que existe entre las prácticas neopaganas y el espacio en el que habitamos y construimos comunidad. Y es que, si bien muchas de estas prácticas espirituales se viven desde la soledad de las pantallas del celular, cada vez son más los espacios físicos que las y los practicantes del neopaganismo han creado y que promocionan a través de sus redes sociales. La gran mayoría son cafeterías que, además de encantar los sentidos de los comensales, también funcionan como escuelas de magia, centros culturales, espacios de divulgación e, incluso, tiendas mágicas.



Como se mencionó al inicio, la llegada de las tiendas digitales como *Shein*, *AliExpress* o *Temu* han permitido que practicantes con menor capital económico puedan tener acceso a libros, cristales, inciensos y herramientas en general para sus prácticas. Y es que, si bien se conocen los riesgos que implica consumir productos asiáticos en comparación con los productos locales, la realidad es que muchas personas con pocos recursos ven en estas plataformas una opción viable, pues les permite llevar a cabo sus prácticas sin afectar su economía. Como mencioné anteriormente, el estatus económico no debería impedir que las personas practiquen sus creencias y, por ende, su autodeterminación espiritual. En este sentido, es importante destacar el papel central que tienen los objetos (ya sean plantas, minerales o animales) en la práctica mágica. Michael York considera al neopaganismo como la religión material por excelencia (York, 2019, p. 1). Por su parte, Morgain (2015) agrega que, para los neopaganos, la materia está imbuida de vida y es capaz de participar y mediar en las relaciones de los individuos con lo sagrado (Morgain, 2015, p. 179). Por ello, los medios materiales se vuelven indispensables para la práctica de las y los paganos. Este factor, aunado a la difusión gratuita de hechizos, clases y lecturas, ha permitido que los practicantes enriquezcan sus conocimientos y experiencias en su sendero espiritual.

En esta misma línea, la apertura que han tenido la magia, el neopaganismo y el esoterismo gracias a las redes sociales digitales ha permitido que cada vez sea más común encontrarnos con exposiciones y eventos organizados para este público en general. Como sabemos, las redes sociales digitales, mediante el uso de hashtags (especialmente en TikTok), permiten identificar qué tendencias van al alza. Estas tendencias —y no hay que engañarnos— se traducen en dinero; por ello, la creación de eventos y exposiciones, si bien contribuye a que las y los neopaganos cuenten con espacios de entretenimiento, recreación y conocimiento, no puede desligarse completamente de las lógicas capitalistas que las atraviesan. Un ejemplo de ello es la exposición *Bajo el signo de Saturno*, presentada en el Museo Nacional de Arte (MUNAL), dedicada a las prácticas mágicas. Esta muestra propone una aproximación al conocimiento esotérico como un dispositivo de pensamiento creativo que ha servido de inspiración para numerosos artistas. Cabe mencionar que la exposición ha sido muy bien recibida por la comunidad neopagana en México, y varios de los referentes de la comunidad brujil de la Ciudad de México han compartido reseñas, publicaciones y fotografías en redes sociales, lo que ha contribuido a atraer a más personas ajenas a dicha comunidad.



Sin embargo, esta apertura no está exenta de desafíos. Lo malo de esta democratización del conocimiento es la superficialidad y la descontextualización tanto de información como de prácticas. Plataformas como *TikTok* poseen un algoritmo muy concreto, que premia el contenido breve y viral, lo que genera que a menudo la información que en estos videos se reproduce sea simplificada en exceso, haciendo que prácticas y rituales complejos, sean reducidos a meros “trucos” o tendencias pasajeras. Al ser videos cortos los y las brujas que los realizan, no se dan el tiempo de explicar a mayor detalle de dónde viene la práctica, las correspondencias, y mucho menos los efectos negativos que estos rituales podrían acarrear, y no me refiero a la eficacia *per se* del ritual, sino al manejo de algunas sustancias o plantas que recomiendan utilizar, y las cuales podrían resultar venenosas.

Otro de los malestares surgidos a partir de la democratización del conocimiento es la proliferación de divulgadores en redes sociales. Si bien toda persona tiene libertad de expresión para publicar videos, muchos de estos divulgadores carecen de formación en las áreas que tratan, de modo que sus contenidos carecen de sustento y pueden resultar peligrosos. Algunos recomiendan rituales o “recetas” que atentan contra la salud de quienes los siguen; otros comparten prácticas destinadas a perjudicar a terceros. Más allá de si tales técnicas funcionan o no (algo en lo que no planeo profundizar en este trabajo), proporcionar instrucciones para dañar a otras personas es, además de poco ético, potencialmente dañino, e incentiva los comportamientos criminales o autodestructivos.

De igual manera, muchos de estos divulgadores producen videos virales con el único propósito de obtener vistas, sin considerar la veracidad de la información que comparten. Su principal interés suele ser el número de reproducciones y la visibilidad que alcanzan, lo cual termina desprestigiando a la comunidad y a sus integrantes. Como mencioné anteriormente, cuando se habla de magia o neopaganismo, a menudo se les asocia con prácticas falsas, supersticiosas o incluso fraudulentas. Por ello, el trabajo de quienes investigan y generan contenido de calidad, con información bien documentada, se ve opacado y desacreditado por los efectos negativos que producen otros miembros de la comunidad.

La libertad de publicar videos en redes sociales conlleva también la responsabilidad de garantizar que la información compartida tenga un sustento o, al menos, que se indiquen las fuentes de donde proviene. Esto permite que las personas que consumen el contenido puedan revisarlas por sí mismas y, a través de un ejercicio crítico, decidir si adoptan o no dicha información. No hacerlo

puede derivar en interpretaciones erróneas, en la trivialización de tradiciones ancestrales y en una comprensión superficial de los principios éticos y filosóficos que sustentan muchas de estas prácticas.

La ausencia de filtros y la proliferación de información no verificada fomentan la desinformación y generan expectativas irreales sobre los resultados de la magia. Un ejemplo claro de ello es la gran cantidad de videos en TikTok sobre la llamada *magia glamour*, práctica que busca potenciar la atracción y magnetismo personal. Sin embargo, algunos creadores afirman que basta con escuchar un audio de diez segundos, dibujar una runa en la piel o comentar una frase cualquiera para obtener resultados inmediatos (como bajar de peso en 24 horas o despertar con la nariz estilizada), lo cual resulta evidentemente fraudulento. Estas afirmaciones atraen a numerosos usuarios que atribuyen autoridad a quienes las emiten, únicamente por el hecho de tener visibilidad en redes sociales. Esta situación ha generado una pugna por la legitimidad dentro de esta comunidad, donde otros creadores buscan desmentir tales contenidos, explicando los verdaderos significados de las runas o recordando que la *magia glamour* implica procesos de autocuidado, trabajo de sombra (inspirado en la psicología junguiana) y una autoestima sana, más allá de simples fórmulas o frases virales.

La facilidad con la que el contenido se viraliza en redes sociales nos conduce a lo *funable*. La *funa*, como comúnmente se le conoce, hace referencia a un acto de denuncia pública (generalmente a través de redes sociales) en el que se expone a una persona, grupo o institución por comportamientos considerados inadecuados, antiéticos o fraudulentos. El término *funa* proviene del mapudungun, lengua del pueblo mapuche, y significa podrido (Ogaz, 2025). En este sentido, la funa se entiende como una forma de sanción social digital, donde se busca evidenciar y castigar simbólicamente a alguien mediante la exposición pública y, muchas veces, su cancelación. Dentro del mundo *WitchTok*, lo *funable* suele estar vinculado principalmente a la mercantilización excesiva de la magia y a la apropiación cultural. La búsqueda de resultados instantáneos y el afán de monetización han dado lugar a la venta masiva de productos de dudosa procedencia, a la explotación de la credulidad de los consumidores y a la proliferación de información que, lejos de orientar, tiende a confundir.

Otro elemento preocupante (y motivo frecuente de *funas* dentro de la comunidad) es la apropiación cultural de prácticas consideradas sagradas por diversas tradiciones indígenas, africanas u orientales, las cuales son retomadas por creadores de contenido que las despojan de su significado original. La



apropiación cultural implica la adopción de elementos culturales de un grupo subordinado por parte de uno dominante, generalmente sin consentimiento, reconocimiento o comprensión adecuados. Este proceso ocurre en contextos de relaciones de poder asimétricas y puede derivar en la descontextualización, banalización o explotación de las prácticas culturales (Ziff y Rao, 1997). Si bien los grupos neopaganos pueden considerarse minorías religiosas, esta condición no los exime de la responsabilidad ética respecto al uso de elementos culturales ajenos ni de la manera en que los presentan ante audiencias potencialmente masivas en plataformas como TikTok. Aunque la globalización ha propiciado fenómenos de hibridación cultural (García Canclini, 1990), es necesario reconocer y respetar el origen de las prácticas que se difunden para evitar caer en dinámicas de apropiación o en la reproducción de desinformación. En este contexto, la *funa* surge como una estrategia de denuncia interna dentro de la comunidad mágica digital, dirigida a exponer a aquellos brujos y brujas que lucran apropiándose de conocimientos pertenecientes a minorías culturales o religiosas, difunden información incorrecta o potencialmente dañina, reproducen bulos, o toman contenido ajeno sin otorgar el debido crédito. Algunas *funas* se originan por la crítica entre creadores de contenido cuyo propósito principal no es propiciar un diálogo horizontal o constructivo, sino generar polémicas que se traducen en mayor visibilidad, *likes* y reproducciones.

En conclusión, las prácticas mágicas, esotéricas y neopaganas en redes sociales funcionan como un espejo de la democratización del conocimiento no institucionalizado y no hegemónico. Estas plataformas ofrecen amplias oportunidades para la difusión y el aprendizaje, la recuperación del folclor local, la apertura hacia nuevas formas de sociabilización en línea e incluso la creación de espacios de reunión para los practicantes. Sin embargo, también implican riesgos asociados a la superficialidad, la desinformación, la apropiación cultural y las disputas por el control de los discursos. El reto no radica en prohibir o restringir estas prácticas, sino en fomentar el pensamiento crítico de los usuarios, promover la alfabetización mediática en el ámbito esotérico y alentar a las comunidades a desarrollar criterios que les permitan distinguir entre el conocimiento legítimo, el entretenimiento y el fraude. Asimismo, resulta necesario impulsar diálogos interreligiosos que contribuyan a una comprensión más profunda de los fenómenos religiosos contemporáneos en México, así como reafirmar la importancia de la laicidad en el país. Finalmente, es fundamental reconocer la existencia de múltiples formas de conocimiento y comprender que el saber científico no es el único modo válido de conocer el mundo. Existen otros saberes, situados fuera de las esferas academicistas, que poseen igual



valor en la construcción de sentido y comprensión de la realidad. Solo desde este reconocimiento, la democratización digital de la magia y las prácticas neopaganas podrá orientarse verdaderamente hacia el empoderamiento, y no hacia la confusión.



## Referencias

- Ábalos Irazábal, Mariana. (2021). Activismos online/offline: Las redes socio-digitales y los grupos políticos afroreligiosos en el conurbano bonaerense. *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), 124-149. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/999>
- Andrade-Vargas, Lucy, Iriarte-Solano, Margoth, Rivera-Rogel, Diana, & Yunga-Godoy, Deisi. (2021). Jóvenes y redes sociales: Entre la democratización del conocimiento y la inequidad digital. *Comunicar*, 29(69), 85-95. <https://doi.org/10.3916/C69-2021-07>
- Augé, Marc. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa.
- Baltar-Moreno, Adolfo. (2022). Redes sociales digitales como lugares de memoria: Diálogos ciudadanos a través de la fotografía en Facebook. *ICONO 14. Revista Científica de Comunicación y Tecnologías Emergentes*, 20(2). <https://doi.org/10.7195/ri14.v20i2.1880>
- Barrios Vázquez, José Emmanuel. (2024). La deserción contemporánea en los Testigos de Jehová: Una perspectiva desde las redes sociodigitales. En Erick Adrián Paz González & Roció Santarcieri (Coords.), *Dios ha leído tu email: Investigaciones y microrrelatos sobre religión, creencias y mundo digital* (pp. 67-95). SEMIR.
- Beaulieu, Anne. (2010). Research note. From co-location to co-presence. Shifts in the use of ethnography for the study of knowledge. *Social Studies of Science*, 40(3), 453-470. <https://doi.org/10.1177/0306312709359219>
- Bourdieu, Pierre. (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI.
- Budapest Open Access Initiative. (2002, febrero). *Budapest Open Access Initiative: Declaración del acceso abierto al conocimiento*. <https://www.budapestopenaccessinitiative.org>
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Caliandro, Adriano. (2014). *The difference between netnography and digital ethnography*. Etnografia Digitale. <http://www.etnografiadigitale.it/2014/07/the-difference-between-netnography-and-digital-ethnography/>
- De la Torre, Renée. (2006). Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: New Age y neomagia popular en Guadalajara. *Alteridades*, 16(32),

29–41. Recuperado el 9 de febrero de 2025, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=So188-70172006000200029](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So188-70172006000200029)

De la Torre, Renée. (2012). *Religiosidades nómadas: Creencias y prácticas religiosas en la era de la globalización*. CIESAS.

Douglas, Mary. (1966). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Routledge.

Faivre, Antoine. (1994). *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press.

García Canclini, Néstor. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

García Durán, Alejandro, & Saeteros Pérez, Tamara. (2024). La deriva nihilista del paganismo moderno. *En-claves del pensamiento*, 18(36), 242-261. <https://doi.org/10.46530/ecdp.voi36.674>

Garma Navarro, Carlos. (2013). La brujería como pecado en el protestantismo mexicano. *Alteridades*, 23(45), 37-48. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=So188-70172013000100004](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So188-70172013000100004)

Garma Navarro, Carlos. (2018). Conversión y movilidad religiosa: Propuesta para su análisis. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 97-130. <https://doi.org/10.28965/2018-024-04>

Geertz, Clifford. (1973). *La interpretación de las culturas: Ensayos selectos*. Libros Básicos.

Han, Byung-Chul. (2020). *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*. Herder Editorial.

Hanegraaff, Wouter Jacobus. (2012). *Esotericism and the Academy: Gnosticism, Hermetism, and the Scientific Study of Religion*. Cambridge University Press.

Hütt Herrera, Harold. (2012). Las redes sociales: Una nueva herramienta de difusión. *Reflexiones*, 91(2), 121-128.

Lenoir, Frédéric. (2005). *Las metamorfosis de Dios: La nueva espiritualidad occidental*. Alianza Editorial.

Lofton, Kathryn. (2017). *Consumiendo religión*. University of Chicago Press.

Miller, Chris. (2022). How modern witches enchant TikTok: Intersections of digital, consumer, and material culture(s) on #WitchTok. *Religions*, 13(2), 118. <https://doi.org/10.3390/rel13020118>



- Morgain, Rachel. (2015). Materialismo sagrado: Cosas y relaciones en una comunidad pagana de EE. UU. *The Australian Journal of Anthropology*, 26(2), 174–195. <https://doi.org/10.1111/taja.12113>
- Nethabitus. (s. f.). *Antropología digital* [Página web]. Recuperado el 15 de julio de 2026, de <https://www.nethabitus.org/cursos/antropolog%C3%A1a-digital>
- NS2 Hashtags. (2025). #WitchTok — Hashtag analytics and insights. NS2 TikTok Hashtags. Recuperado el 8 de noviembre de 2025, de <https://ns2.tiktokhashtags.com/hashtag/witchtokspells/>
- Ordóñez, Joaquín. (2023). El Open Access: Un medio para la democratización del conocimiento. *Revista de la Educación Superior*, 52(205), 85–102. <https://doi.org/10.36857/resu.2023.205.2371>
- Portillo Fernández, Jesús. (2016). Planos de realidad, identidad virtual y discurso en las redes sociales. *Logos (La Serena)*, 26(1), 51-63. <https://dx.doi.org/10.15443/RL2604>
- Possamai, Adam. (2005). *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. (N. 7) Peter Lang.
- Possamai, Adam. (2010). Hiperrealidad religiosa y cultural contemporánea de la participación en el mundo virtual de la red. En *Religiosidad y creencias contemporáneas: Diversidad de los mundos simbólicos*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Real Academia Española. (s. f.). Magia. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 15 de julio de 2026, de <https://dle.rae.es/magia>
- Sánchez Vázquez, Elizabeth. (2019). *La diosa y el ciervo: El neopaganismo como nueva práctica religiosa* [Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa]. Repositorio Institucional UAM. <http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.php?rec-no=23829&docs=UAMII23829.pdf>
- Sandoval Forero, Eduardo Andrés. (2007). Cibersocioantropología de comunidades virtuales. *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 64–89.
- Sarrazin Martínez, Jean Paul. (2017). ¿Guiados por Dios o por sí mismos? Estudio comparativo entre adeptos a las espiritualidades alternativas y adeptos a las iglesias evangélicas. *Cuestiones Teológicas*, 44(102), 373–396. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a07>



- Sarrazin Martínez, Jean Paul. (2021). La relación entre religión, espiritualidad y salud: Una revisión crítica desde las ciencias sociales. *Hallazgos*, 18(35), 185-214. <https://doi.org/10.15332/2422409X.5232>
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. (1990). *Magia, ciencia, religión y el alcance de la racionalidad*. Cambridge University Press.
- Tronto, Joan C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.
- Turner, Victor. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine de Gruyter.
- Tylor, Edward Burnett. (1871). *Cultura primitiva: Investigaciones sobre el desarrollo de la mitología, la filosofía, la religión, el lenguaje, el arte y las costumbres*. John Murray. <https://www.gutenberg.org/ebooks/70458>
- Weber, Max. (1922). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Wright, Pablo, & Messineo, Cristina. (2013). La producción cultural del imaginario esotérico: Una visita desde Buenos Aires. *Cultura y Religión*, 7(2), 53-74.
- York, Michael. (1995). *The emerging network: A sociology of the New Age and Neo-Pagan movements*. Rowman & Littlefield.
- York, Michael. (2019). *Misticismo pagano: El paganismo como religión mundial*. Cambridge Scholars Publishing.
- Ziff, Bruce, & Rao, Pratima V. (1997). *Borrowed power: Essays on cultural appropriation*. Rutgers University Press.



# Solo huevo orgánico para las limpias

Ophidana

Esta noche tenían agendadas 20 limpias, habían roto su propio récord. Era un triunfo hasta generacional. Su abuela fue la que inició la tradición, los devotos iban a visitarla en secreto a su pequeña casa, después de celebrar las misas de domingo y sentarse a ver los bailes de los dioses del maíz. En ese momento eran de Amealco, un pequeño pueblo de artesanos con modestas aspiraciones, pero pronto su madre, Juana, se mudó a Ciudad de México, hambrienta de más. Y ofreció limpias y otros servicios afuera de la catedral por años, embrujando, en una noche de suerte, a un turista con ojos azules, llenos de curiosidad; su papá. Un hombre de negocios que las había instruido bien, pues hace menos de cinco años, su hermana Inés y ella, decidieron llevar la magia al mundo digital. Empezaron a ofrecer limpias, amarres y trabajitos con ángeles en una página de Instagram. Le tomaban fotos a los huevos para mandárselos a sus clientes por dm. A veces hasta reciclaban un mismo huevo en unos diez pedidos, pues el kilo entre más orgánico más caro, y la magia en comunidad siempre es más fuerte.



*Estructura del Espíritu:*  
*Donde Convergen los Símbolos*  
**Haimazulee**



# ¿Cómo llegué a ser quien soy?

## Siguiendo las huellas del despertar espiritual de una joven neopagana en México

Abraham Usiel Sánchez Ortega  
Aarón Asael Sánchez Ortega

*“Ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse sin entender ambas cosas...” (1959, p. 23).*

**Wright Mills**, *La imaginación sociológica*

### Introducción

Somos un par de hermanos jóvenes. Los dos tenemos poco más de una veintena de años; es decir, estamos ubicados en la tercera década de nuestras vidas. Somos, además, universitarios; ambos estudiando en la misma casa de estudios: la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Aunque nacimos en el mismo seno familiar, miramos la vida con nuestros propios referentes, creando intersecciones, pero también originando divergencias entre ambos. La investigación en las Ciencias Sociales y el cine de terror, por ejemplo, son uno de estos puntos de encuentro.

En una ocasión, tras un maratón de películas en la víspera de todos los santos, una curiosidad científica despertó en nosotros, luego de mirar con atención *The Wicker Man* (1973), *Midsommar* (2019), *The Witch* (2015) y *The Craft* (1996). Tras discutir sobre la representación del pensamiento (neo) pagano, la apropiación y exposición de los ritos, así como el uso y significado de los elementos simbólicos en los filmes, nos preguntamos: ¿qué tan apegadas a la realidad están dichas películas? y, particularmente, ¿qué sucede en el caso

mexicano con estos sistemas de creencias y prácticas ritualistas? Nuestro posicionamiento religioso, enraizado en el catolicismo, por un lado, limitó nuestro acercamiento a la comprensión de este sistema religioso. Por otro lado, a través del diálogo, nos vimos en la necesidad de generar una ruptura con la doxa<sup>1</sup> que dominaba nuestro pensamiento, motivándonos a plantear un estudio serio sobre la construcción de la identidad de una joven neopagana ecléctica, cuyo fin era desmitificar todos aquellos prejuicios, estereotipos y estigmas que, durante años, la industria cinematográfica ha impuesto.

Ergo, desde un posicionamiento epistemológico constructivista, en este capítulo se aborda la construcción de la identidad de una joven neopagana ecléctica, entendido como un movimiento espiritual minoritario, situado en la Ciudad de México; examinado a partir de sus creencias, motivaciones, prácticas, ritos y experiencias de vida religiosa. El perfil de la informante comprende la manera en que se construye socialmente una subjetividad espiritual contemporánea —la de una bruja neopagana ecléctica del sendero nórdico—, a través de la articulación entre experiencias biográficas, marcos culturales de sentido y campos simbólicos de legitimación del saber espiritual. Se asume que las prácticas, discursos y trayectorias personales no expresan una esencia espiritual previa, sino que participan activamente en la producción de significados y formas de conocimiento situadas dentro del campo espiritual alternativo (Bourdieu, 1986; Berger & Luckmann, 1966). Así, desde un enfoque cualitativo, se emplea el método biográfico y la entrevista en profundidad como técnica, para explorar sus trayectorias de vida, las cuales no solo son el resultado de elecciones personales, sino que también son producto de la relación con su entorno, que tiene un peso importante en su decisión y recorrido de vida, cuyo énfasis es la construcción de sus afinidades religiosas neopaganas.

Para ello, la perspectiva teórico-metodológica bourdiana permite analizar la internalización e interiorización de los elementos constitutivos de la identidad personal de la joven practicante del neopaganismo, examinando las disposiciones duraderas e internalizadas de los individuos, las cuales ella adquiere a través de su socialización (es decir, el *habitus*) y que influye en sus prácticas y elecciones. Así, esta propuesta pone en evidencia una corriente poco explorada en el panorama religioso mexicano, a la vez que ofrece una comprensión profunda y detallada del cómo llegó a ser quien es ahora Susana<sup>2</sup>, derivada de

---

1 Un conjunto de supuestos acerca de cómo funciona y qué significa el mundo que rara vez (por no decir nunca) son cuestionados; nosotros pensamos *con* estos supuestos, pero no *en* ellos (Bauman, 2010, p.365).

2 Para proteger la identidad de Susana y garantizar la confidencialidad de la información sensible que



la aplicación del enfoque cualitativo. La reflexión sobre su papel y la resignificación de lo sagrado se inscribe en un entorno urbano contemporáneo, en un mundo cada vez más diverso e intrincado.

Finalmente, el capítulo se divide en tres apartados. El primero aborda la historia y algunos aspectos del neopaganismo en el contexto actual. En la siguiente sección, tratamos con los aspectos teórico-metodológicos para explicar las trayectorias de vida de la joven neopagana; culminando con la construcción del perfil sociológico de la fémina Wicca médium.

## Una apretada síntesis del paganismo al neopaganismo: orígenes y trayectorias

El término *paganismo* fue empleado por los primeros cristianos a partir del siglo IV e.c.<sup>3</sup> para designar a las tradiciones espirituales no abrahámicas, otorgándoles una connotación peyorativa asociada a la alteridad religiosa. Como señala Colomer (1991), “no tiene nada de sorprendente que el término ‘paganismo’ reciba, de entrada, toda la connotación negativa que todo grupo humano otorga a aquellos que se resisten en su diferencia y que se afirman en una identidad otra en relación con la mayoría social imperante” (p.108). Estas tradiciones se caracterizaron por su pluralidad teológica —incluyendo expresiones politeístas y panteístas— y por una relativa flexibilidad doctrinal, en contraste con las formas más centralizadas de las religiones abrahámicas (Garza, 2021; García y Saeteros, 2023).

---

compartió sobre su práctica neopagana, se ha optado por utilizar un seudónimo en lugar de su nombre real. Aunque la informante manifestó en reiteradas ocasiones su consentimiento para ser mencionada explícitamente, nosotros asumimos la responsabilidad de prever las posibles consecuencias de dicha exposición. Desde una perspectiva ética, nuestro compromiso con la investigación social nos obliga a mantener su anonimato. Si bien el anonimato y la confidencialidad no son términos equivalentes, ambos buscan resguardar datos vulnerables, cuya divulgación podría causarle perjuicio (Anguita & Sotomayor, 2011). En este proceso, se han modificado o suprimido elementos de su identidad personal —como apodos, datos de contacto o rasgos físicos—, preservando los aspectos esenciales que la reconocen como sujeto social. El nombre propio, entendido como un depósito simbólico que unifica dimensiones biológicas, psicológicas y sociales (Bourdieu, 1997), no pierde su valor analítico al ser reemplazado por un seudónimo; esta sustitución no despersonaliza a Susana ni resta singularidad a su trayectoria como bruja neopagana ecléctica del sendero nórdico.

3 En este capítulo decidimos usar los términos “Antes de la Era Común” (a.e.c.) y “Era Común” (e.c) en lugar de “Antes de Cristo” (a.C.) y “Después de Cristo” (d.C.). La decisión responde a una intención de mantener un lenguaje inclusivo, laico y académico, que sea respetuoso con la diversidad cultural y religiosa de los lectores. Si bien ambos sistemas refieren a las mismas divisiones cronológicas, el uso de AEC/EC evita centrar la cronología exclusivamente en una visión cristiana del tiempo.

Con la expansión del cristianismo en el Imperio Romano, el paganismo fue objeto de procesos de marginación y sustitución institucional, lo que restringió la continuidad de sus expresiones religiosas. Sin embargo, ciertos imaginarios y prácticas asociadas a estas tradiciones persistieron de manera sincrética o simbólica en distintas culturas europeas. Durante la Baja Edad Media, el debilitamiento progresivo de la autoridad eclesiástica, junto con el pensamiento crítico desarrollado en la Ilustración, permitió una reevaluación de elementos culturales y filosóficos de origen precristiano. En el siglo XX, las corrientes neopaganas<sup>4</sup> reaparecieron en el contexto de los movimientos contraculturales de las décadas de 1960 y 1970, influidas por transformaciones socioculturales vinculadas al individualismo moderno y a la búsqueda de nuevas formas de sentido (Habermas, 1989).

El neopaganismo, más que una simple reactivación de antiguas religiones, constituye una reconstrucción contemporánea que adapta referentes del pasado a problemáticas actuales. Su desarrollo se inscribe en una sociedad posmoderna, caracterizada por la fragmentación de los grandes relatos religiosos y por la expansión del mercado espiritual. Como advierte Hernández Padrón (2017, citado en Garza, 2021), algunas de sus expresiones pueden adquirir rasgos afines a una espiritualidad orientada al consumo o centrada en la experiencia individual, lo que plantea tensiones entre la búsqueda de autenticidad espiritual y las dinámicas culturales de la modernidad tardía. Su comunidad incluye diversas corrientes como la Wicca, el neodruidismo y el ásatrú,<sup>5</sup> lo que

---

4 Con suma frecuencia se incluye al New Age como una fuente de religiosidad o un sistema espiritual que se incrusta en el neopaganismo. Aunque estos pueden tener puntos de encuentro e intersecciones, no son, de ningún modo, sinónimos; puesto que hay elementos específicos que los diferencian entre sí. Una de las principales razones para diferenciarlos es que algunos practicantes del neopaganismo rechazan, absolutamente, sumarse al movimiento New Age, porque para ellos evoca la superficialidad, al vincularlo con elementos de la estructura comercial del capitalismo tardío. Además de lo mencionado, desde nuestro muy particular punto de vista, hay otras cuatro categorías analíticas relevantes para diferenciarlas: 1) *su raíz histórica*: mientras los neopaganos están inspirados e influidos en religiones precristianas reconstruyéndola en la actualidad, el movimiento New Age evoca a una mezcla moderna de creencias espirituales, filosóficas y esotéricas frecuentemente orientales; 2) *la organización social y religiosa*, donde los neopaganismos suelen tener rituales estructurados y panteones definidos (dioses, diosas, ciclos de la Tierra), el movimiento New Age es más individualista, ecléctico, sin dogmas ni rituales fijos; 3) *el enfoque temporal*: donde el movimiento de la *Nueva Era* se enfoca principalmente en el futuro espiritual (es decir, la “Era de Acuario”), mientras que los neopaganismos, extienden su mirada hacia el pasado y la tradición, anclándola en el presente; y 4) *el tipo de movimiento*: mientras los neopaganismos se consideran movimientos religiosos (esto es: un conjunto de religiones), el New Age se considera un movimiento espiritual más difuso.

5 La Wicca es una religión moderna que nació en Inglaterra a mediados del siglo XX, que se presenta como heredera de antiguas religiones paganas precristianas. Sus practicantes creen en una energía universal



evidencia su carácter plural y descentralizado (de Benoist, 2014; Berger, Leach & Shaffer, 2003; citado en Garza, 2021).

Actualmente, las expresiones paganas se observan en distintas partes del mundo, por ejemplo: el templo dedicado a los dioses nórdicos en Islandia, las congregaciones en Stonehenge, durante el solsticio y las iglesias helénicas en Grecia, dedicadas a las antiguas deidades (Redacción BBC Mundo, 2015; Redacción La Jornada, 2024; Redacción La Nación, 2016). En México, prácticas como la danza azteca y el Día de Muertos pueden entenderse como manifestaciones paganas sincréticas que combinan elementos precolombinos y europeos, manteniendo vínculos con el culto a los dioses, la tierra o los ancestros (de la Torre, 2007; de la Torre y Gutiérrez, 2022; Martínez, 2023; Montes, 2024).

Asimismo, eventos como el Festival Pagano Luna Madre y movimientos culturales como los neomexicanismos han recuperado aspectos de la identidad y espiritualidad mexicana, revalorizando la mitología prehispánica y las raíces simbólicas del país (Redacción Panóptico, 2024; Zayago, 2024); así como investigaciones más formales que abordan distintas corrientes del paganismo como el trabajo de Belén Hermosillo, Fernando Placencia y Olivia Sánchez (2016) sobre la institucionalización de la Wicca en México.

En este sentido, un análisis crítico del neopaganismo requiere evitar las polaridades (la idealización convirtiéndolo en una panacea religiosa o, por el contrario, su descalificación como sistema religioso), lo cual implica el no soslayar las dicotomías que se presentan; por el contrario, exponerlas mediante algunas observaciones reflexivas. Se trata de comprenderlo como un fenómeno religioso plural y contextual, resultado de procesos históricos, sociales y simbólicos que expresan nuevas formas de construcción de sentido en la contempora-

---

que se manifiesta en la figura de un dios y una diosa, los cuales pueden asumir distintos nombres y aspectos según la tradición o la interpretación personal. Además, cuenta con una cosmovisión propia y fuertemente centrada en la naturaleza, la energía y la magia; normalmente, es considerada por muchos como una espiritualidad con perspectiva feminista (Ribot, *et. al.*, 2020). El neodruidismo o el druidismo contemporáneo es un movimiento religioso y filosófico que forma parte del neopaganismo occidental. Representa una revitalización del antiguo sistema espiritual de los pueblos celtas, considerándose la sucesión directa de los druidas precristianos (Sánchez, 2013). De este modo, en dicha corriente, se retoman los elementos simbólicos y filosóficos del pasado celta para integrarlos con los valores actuales del ecologismo, la búsqueda de paz y sabiduría. El ásatrú es una religión contemporánea que retoma las antiguas creencias paganas del norte de Europa, donde se veneran a dioses como Odín, Thor y Freyr, por mencionar algunos. Aunque tiene raíces antiguas, hoy está oficialmente reconocida en varios países, entre ellos Islandia —donde es una religión oficial—, así como en Noruega, Dinamarca, Suecia y España. Inclusive, su práctica ha llegado hasta México, donde el grupo Allthing Ásatrú México mantiene viva esta tradición en un nuevo contexto cultural (George, 2014).

neidad. Durante la revisión crítica de la literatura y nuestro ejercicio analítico, encontramos que abundan premisas que constituyen al neopaganismo, principalmente, a partir de polaridades, dicotomías y contrastes con las tradiciones espirituales abrahámicas y la New Age, cuando no necesariamente debe ser así.

Por ejemplo: en la oposición con el monoteísmo judeocristiano, García y Saeteros (2023) señalan que “la mentalidad neopagana es directamente proporcional al hundimiento de los grandes credos religiosos, sobre todo los de carácter monoteísta [...]. Es como si el judeocristianismo ya no estuviera a la altura de la nueva situación de la humanidad” (p.143). La dicotomía presenta al judeocristianismo como una religión “del pasado” e incapaz de responder a las necesidades actuales, mientras que el neopaganismo aparece como una alternativa adaptativa y moderna. Esta visión puede simplificar demasiado la complejidad interna y la evolución contemporánea de las religiones monoteístas, que también se han adaptado y reformado en diversos contextos. Además, asume un declive lineal y global del monoteísmo sin considerar factores regionales, culturales y sociales que matizan esta realidad.

Otra dicotomía se establece entre el neopaganismo y New Age; ya que se tiende a unificar al primero de estos como parte del segundo sistema religioso. Si bien el diferenciarlos es una acción analítica, cuya función es la de clarificar los conceptos y hacer inteligibles los términos del sistema de creencias, también se puede presentar una falsa separación rígida cuando, en la práctica, existe una gran hibridación y solapamientos entre ambas corrientes. Estudios contemporáneos muestran que en la práctica las fronteras entre New Age, neopaganismo y otras espiritualidades “neos” se desdibujan; por ejemplo: Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Yael Dansac (2021) sustentan que neopaganismo, New Age, neo-indianismos y neo-etnicidades coexisten, se influyen mutuamente y en ocasiones participan en rituales compartidos o prácticas híbridas. La insistencia en diferenciar puede ocultar la diversidad interna y las relaciones de intercambio en la espiritualidad contemporánea. Además, el rechazo de algunos neopaganos hacia el New Age se presenta desde una mirada crítica que puede ser, a su vez, un posicionamiento identitario más que un análisis neutral.

Aunado a lo anterior, la dimensión temporal, pasado versus futuro, también configura un eje dicotómico; por ejemplo: en el universo de representaciones colectivas se suele pensar, con frecuencia, que el movimiento New Age se enfoca principalmente en el futuro espiritual (la ‘Era de Acuario’), mientras que los neopaganismos extienden su mirada hacia el pasado y la tradición, anclándola en el presente. Ergo, esta idea que domina en el imaginario colec-



tivo se torna como una simplificación temporal que ignora que ambos movimientos recurren a elementos del pasado y del futuro para construir sentidos espirituales, reinterpretando y reelaborando tradiciones para proyectar significados contemporáneos. Por tanto, la frontera entre pasado y futuro en la espiritualidad contemporánea resulta más permeable de lo que sugiere la dicotomía.

Para sostener la premisa anterior, Karolyn Kinane (2013) mostró que tanto adherentes al New Age como neopaganos recurren al pasado (esto es, por mencionar solo algunos aspectos, la Edad Media, la tradición pagana, mitologías antiguas, entre otros) como fuente simbólica de autoridad, espiritualidad o legitimidad —aunque lo utilicen de maneras diferentes. Esto demuestra que la división simplista — donde el New Age está orientado al futuro/futurismo espiritual (por ejemplo, la “Era de Acuario”) y el neopaganismo está anclado al pasado/tradición— es demasiado reduccionista: ambos movimientos reinterpretan el pasado para construir significados contemporáneos, lo que confirma nuestra afirmación sobre la permeabilidad de la frontera entre pasado y futuro. En ese sentido, la dicotomía temporal se vuelve metodológicamente problemática, porque invita a una visión dualista y fija, cuando la evidencia empírica indica procesos de reinterpretación sincrética.

Otra oposición que es señalada e impera en el imaginario social es la de entender a los neopaganismos como una religión organizada frente al New Age como un movimiento espiritual difuso. Esta clasificación puede resultar excesivamente general. Presentar el neopaganismo como religiones organizadas y el New Age como espiritualidad más individualista puede ser una generalización que no toma en cuenta la diversidad interna de ambos; ya que dentro del neopaganismo existen grupos heterogéneos y no siempre institucionalizados y, de manera paralela, dentro del New Age es posible encontrar organización en las prácticas compartidas, rituales y símbolos comunes. Tal como muestra Díaz Brenis (2002), el New Age no constituye un mero conjunto disperso de creencias, sino una “polis posmoderna” espiritual, ecléctica y holística, que carece de un cuerpo doctrinal homogéneo, pero que genera redes, cosmologías compartidas y formas de sociabilidad religiosa. La dicotomía puede conducir a simplificaciones que no reflejan la complejidad estructural y organizativa de ambas corrientes espirituales.

Además, otra contraposición que resulta necesaria exponer es el presunto contraste entre una tradición rígida (instituciones monoteístas) y una espiritualidad flexible y adaptativa (neopaganismo). De Benoist (2014) señala que lejos de quedar anclado en tradiciones rígidas, el neopaganismo se transforma

y adapta tanto a la actualidad como a los requerimientos de los individuos, frente a “una religión que ya no tendría nada que decir al hombre [tradiciones abrahámicas]. Es una mentalidad del pasado” (García y Saeteros, 2023, p.149). Sin embargo, esta visión puede subestimar que todas las religiones tienen tensiones entre tradición y cambio. Asimismo, también el neopaganismo puede tener creencias y prácticas estructuradas, dogmáticas o conservadoras en ciertos grupos. Presentar esta polaridad puede reforzar una imagen maniquea que no permite entender las complejidades y contradicciones internas de ambos fenómenos.

Finalmente, y no por ello menos importante, la idea de que el neopaganismo es una “espiritualidad netamente material y carente de metafísica, una suerte de religión light” (Hernández, 2017; citado en Garza, 2021, p.94) constituye una dicotomía en tanto que esta oposición tiende a valorar ciertas formas de espiritualidad desde criterios específicos, como profundidad filosófica o metafísica; y puede subestimar la función social, identitaria y experiencial de las prácticas consideradas “ligeras”. En la práctica, estas espiritualidades cumplen roles significativos para quienes las adoptan y su valor no puede medirse únicamente con parámetros académicos o doctrinales.

De modo que el abordaje del neopaganismo implica comprenderlo como un fenómeno complejo, históricamente situado, con potenciales y contradicciones, en lugar de idealizarlo como una simple recuperación de la “sabiduría ancestral” o una solución espiritual sin matices. Así, el tránsito del paganismo al neopaganismo refleja un proceso histórico de resistencia, resignificación y adaptación espiritual, donde la búsqueda de sentido, la autonomía individual y la recuperación de lo sagrado constituyen los ejes centrales de una religiosidad alternativa.

### **Algunas premisas teórico-metodológicas, entre lo sagrado y lo social, para el abordaje del neopaganismo**

El estudio del perfil sociológico puede esquematizarse de distintas formas, dependiendo del autor al que se recurra<sup>6</sup>. Para nosotros, este proceso inicia con a) *la elaboración de un planteamiento teórico*; es decir, las trayectorias que realiza Susana en el campo social, mediante los capitales, su capacidad de agencia y el habitus; dando paso a b) hilvanar este constructo con la *metodología*, que implica la suficiente claridad sobre la pregunta y objetivo general de

---

<sup>6</sup> Para conocer otras formas de esquematización del método biográfico consúltense el cuadro 5.3 del capítulo de Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez (2007).



la investigación, en el proceso de reconstrucción narrativo de sus experiencias, producto de las entrevistas en profundidad para construir las historias de vida que aportan conocimiento situado. Posteriormente, c) se establecen *los criterios de selección de la informante y las categorías analíticas que dan cuenta de la realidad empírica*. Para ello, se empleó un muestreo intencional o también conocido como muestreo por criterios teóricos deliberativo, seleccionando a la informante por su relevancia teórica y sociocultural en relación con el objeto de estudio. Para la construcción de su perfil sociológico, consideramos conceptos y categorías analíticas específicas, las cuales se detallarán en este apartado.

### **La configuración de una identidad religiosa en movimiento: una aproximación bourdiana a la trayectoria espiritual de Susana**

Siguiendo los lineamientos teóricos bourdianos, planteados en *La ilusión biográfica* (1997), en este texto coincidimos con el sociólogo francés en que existe una predisposición o inclinación en los investigadores para reconstruir la vida de una persona, mediante una narrativa simplificada, como si fuera un hecho histórico-social lineal, coherente y con sentido desde el inicio; es decir, como si todos los eventos y situaciones que ocurren en la vida de una persona estuvieran encaminados o predestinados hacia un punto dado. Por consiguiente, la construcción de la identidad religiosa de nuestra informante, Susana, no ha sido un compendio ni una secuencia lógica, en donde los múltiples y muy variados eventos de su vida conducen inevitablemente al siguiente.

De manera que al pensar que una narración biográfica se encuentra totalmente definida y que, en consecuencia, se da la construcción de la identidad, es una visión reduccionista y errada; ya que ninguna vida está totalmente decretada, porque a esta la asedian constantemente las rupturas azarosas, los avances y retrocesos, las contradicciones, las decisiones no planificadas, las contingencias familiares, el aprendizaje de habilidades y el uso de sus capacidades personales en contextos cambiantes. La coherencia en los hechos que vemos al mirar hacia atrás es, en gran parte, una construcción retrospectiva que facilita comprender quién se es en el presente y planificar quién se puede ser en el futuro.

No hay que pasar por alto el hecho de que las estructuras sociales influyen de manera incisiva en el condicionamiento de la identidad personal de la informante, en tanto que son estas las que, en muchas ocasiones, erigen las trayectorias que marcan no solo los modos de vivir y convivir en sociedad, sino que también condicionan la visión del mundo que se tiene sobre el entorno mediato

e inmediato. Así, a partir de las premisas teóricas de Bourdieu (1997), entendemos por *trayectoria* a todos aquellos recorridos que los individuos realizan a lo largo del tiempo dentro de un *campo social* determinado<sup>7</sup>. En el caso de Susana, estas trayectorias están profundamente influidas y condicionadas por el *capital* (económico, cultural, social y simbólico)<sup>8</sup> que posee, por su posición (o jerarquía) en el espacio social y por su capacidad de agencia, en donde el *habitus* cobra vida en la medida en que este sistema de disposiciones adquiridas por Susana —construido mediante su historia cultural y familiar— le permite obrar en la cotidianidad.

Durante su trayectoria religiosa, Susana refleja un proceso iterativo (en otras palabras, un ir y venir constante) entre distintos sistemas de creencias. En este recorrido, es posible observar transformaciones en sus comportamientos,

---

7 Se entiende por campo social al espacio de disputa simbólica y de otros tipos de recurso entre individuos e instituciones que buscan posicionarse en un contexto determinado. Cada campo posee una lógica interna y características propias de su realidad —como reglas, normas, valores, jerarquías, entre otras—. Estos elementos han sido legitimados a lo largo del tiempo por quienes transitan y participan en estas zonas, lo que a su vez moldea el comportamiento de los individuos, quienes ajustan sus acciones a los lineamientos sociales para integrarse y desarrollarse plenamente. Además, en el campo, se entretajan diversas redes de relaciones sociales entre los participantes que ocupan distintas posiciones.

8 El *capital* es un recurso socialmente valioso que influye directamente en la posición que un agente ocupa dentro de una estructura social. Por ejemplo, contar con una posición privilegiada permite acceder a otros tipos de capital y a más oportunidades, además de facilitar la construcción de redes sociales que posibilitan el intercambio y la conservación de estos recursos. Por lo tanto, el capital no solo organiza el acceso a bienes y ventajas, sino que también contribuye a reproducir y perpetuar las desigualdades sociales (Bourdieu y Passeron, 1996), al beneficiar a quienes ya poseen ciertos saberes y dificultar el ascenso de quienes no los tienen. Entonces, el capital es un recurso acumulable, transitable, replicable y convertible en otras formas de valor. El capital económico se refiere a los bienes materiales y recursos financieros como propiedades —tierras, inmuebles o negocios—, posesiones valiosas —joyas, autos o artículos de colección—, ingresos derivados del trabajo, inversiones —de renta fija, variable o divisas— y activos financieros o físicos heredados. El capital cultural es más complejo y se manifiesta de tres formas. El primero es el capital cultural incorporado, el cual incluye conocimientos, habilidades, disposiciones emocionales y comportamientos adquiridos por medio de la educación y la socialización. El segundo es el capital cultural objetivado que se manifiesta en objetos materiales que representan los saberes culturales del individuo, como libros, obras de arte, instrumentos musicales o piezas cinematográficas. Por último, el capital cultural institucionalizado corresponde a certificaciones y títulos académicos que validan oficialmente un saber incorporado. El capital social alude a los recursos que una persona obtiene a través de sus relaciones sociales. Las conexiones permiten acceder a oportunidades, apoyo y beneficios que no dependen únicamente de las capacidades individuales. Aunque muchas veces estas relaciones se utilizan estratégicamente, también pueden basarse en la confianza, la estabilidad y el mutuo entendimiento. El capital simbólico se refiere al prestigio, reconocimiento y legitimidad que un agente posee dentro de un campo específico. Este tipo de recurso actúa como una forma de riqueza profunda, pues, cuanto mayor sea su acumulación, más fácil resulta acceder a otros tipos de capital y ocupar las posiciones dominantes.



actitudes y formas de pensar, así como en la manera en que estos cambios se reproducen socialmente y contribuyen a la configuración de su identidad actual. Al indagar, el conocimiento que tiene sobre el pasado de ambas ramas familiares, particularmente, sus tatarabuelos y bisabuelos como “brujos del pueblo” o la relación que mantenían sus abuelos con la brujería y el catolicismo, así como la estrecha relación con su padre —quien se encuentra dentro de la masonería—, han contribuido a formar su identidad religiosa. Este trasfondo familiar la ha llevado a explorar diversas corrientes espirituales y filosóficas; al ser más precisos, del catolicismo pasó al mormonismo, luego al budismo, más tarde se consolidó en la Wicca y finalmente transitó hacia el neopaganismo de inspiración nórdica.

A lo largo de este recorrido, ha desarrollado un sincretismo práctico en el que la mediumnidad, como facultad, habilidad o capacidad inherente a su naturaleza humana, ocupa un lugar central; ya que, desde que era una infanta, ella relata que poseía estos dones para comunicarse con entidades espirituales y las potencializó, a través del estudio de sus vivencias y contactos a lo largo del tiempo. Gracias a la capacidad de *agencia* de Susana, ella puede participar e intervenir —individual o colectivamente— sobre las normas que gobiernan y regulan al campo religioso neopagano mexicano, especialmente, en el que tiene injerencia: el sendero nórdico. De este modo, ella tiene la facultad de generar nuevas formas de actuar y, con ello, alterar y transformar los preceptos operativos del área que, a su vez, intervienen en la constitución de su identidad y es esta última la que vuelve a incidir en las maneras en la que percibe y entiende el mundo social.

### **Dar voz al sujeto: el método biográfico como conocimiento situado y una aproximación bourdiana al relato de Susana**

Teniendo en cuenta los preceptos teóricos formulados por el sociólogo francés, es posible comenzar a urdir el método biográfico, inserto en el enfoque cualitativo, con la realidad empírica, no sin antes exponer algunas premisas metodológicas. Para comenzar, este método busca comprender los procesos sociales, mediante la experiencia individual de Susana en el tiempo. Este se centra en cómo las personas construyen sentido sobre su vida dentro de determinados contextos históricos, culturales y estructurales. En términos bourdianos (1997), la aplicación metódica permite analizar las trayectorias y el *habitus*, a partir de los relatos personales, utilizando las diversas técnicas como son: las historias de vida —entendidas como prácticas de lo cotidiano y aquellas singularidades de las trayectorias que configuran lo social (De Certau, 2000)—, los relatos de vida

(Bertaux, 2005), el autoanálisis sociológico (Bourdieu, 2006), las entrevistas en profundidad (Taylor y Bogdan, 1994) y los documentos personales (cartas, diarios y fotografías, videos y audios grabados con el smartphone, entre otros). Sin embargo, en este trabajo, el énfasis se colocó en las historias y relatos de vida, las entrevistas en profundidad y los documentos personales.

Este procedimiento “se centra en un sujeto individual, y tiene como elemento medular el análisis de la narración que este sujeto realiza sobre sus propias experiencias vitales” (Mallimaci y Giménez, 2007, p.176). Evidentemente, es posible reconstruir la historia de cualquier persona; sin embargo, en el ámbito científico, son pocas las narraciones que pueden adquirir relevancia al contribuir y arrojar un poco de luz a un problema; en otras palabras, responder a una pregunta de investigación. De manera que en las siguientes líneas nos concentraremos en hilvanar los criterios metodológicos con los relatos e historias de vida de la informante, con el fin de atender la pregunta de investigación que ya hemos presentado.

Estos insumos resultan útiles para comprender y explorar la cotidianidad, pero también concede la oportunidad de acceder a “las prácticas de vida dejadas de lado o ignoradas por las miradas dominantes, la historia *de y desde* los de abajo” [cursivas en el original] (Mallimaci y Giménez, 2007, p.177). En el caso de Susana, aunque su perfil sociológico no corresponde con una situación de vulnerabilidad económica —porque se trata de una joven blanca, de clase media, con estudios de nivel medio superior, empleada como *wedding planner*, alfabetizada, feminista y amante del arte—, sí es vulnerable en tanto que forma parte de los estratos más bajos dentro del campo religioso, donde carece de poder (capital) simbólico y de representación e influencia (capital social).

La historia de vida de Susana será narrada por ella misma. Esta decisión metodológica responde a una concepción epistemológica que reconoce al sujeto biografiado como un portador legítimo de conocimiento sobre su propia experiencia. Tal y como sostiene Daniel Bertaux (2005), las historias de vida son, ante todo, formas de conocimiento situado, donde el narrador articula su experiencia individual con los condicionamientos estructurales de su tiempo y campo social. Por tal motivo, la centralidad de la voz de Susana no implica una renuncia al análisis científico, sino una propuesta por comprender al mundo social desde la perspectiva de quienes lo habitan, lo cual se alinea con el principio etnográfico de “dar voz” al actor social (Geertz, 2003; y Denzin, 1989).



A diferencia de una estrategia polifónica, privilegiar la narración de Susana permite preservar la coherencia interna de su relato y la unidad de su experiencia vivida, tal como ella ha construido sus significados. Desde una perspectiva bourdiana, esta elección no desconoce la “ilusión biográfica” (Bourdieu, 1997), sino que la incorpora como un dato analítico: la forma en que Susana organiza retrospectivamente su vida revela tanto sus disposiciones (*habitus*) como su capacidad de agencia dentro del campo religioso neopagano. De esta forma, su relato no es, por tanto, una simple descripción, sino una puesta de sentido que muestra cómo ella misma produce y legitima su identidad dentro de un orden simbólico particular.

Así, la historia narrada por Susana no representa una verdad absoluta ni una cronología exhaustiva de hechos, sino una construcción narrativa situada que ofrece acceso a las lógicas sociales y simbólicas que modelan su experiencia religiosa. La interpretación sociológica parte, entonces, de su relato como texto, buscando comprender no solo lo que dice, sino cómo lo dice y desde que posición social lo enuncia.

### **De la teoría y conceptos a las categorías analíticas en la trayectoria espiritual de Susana: experiencias, legado y creencias mediante un muestreo por criterios**

A partir de los conceptos teóricos de agencia, *habitus*, trayectoria, campo y los diferentes tipos de capital, empleados como herramientas analíticas, se definieron tres categorías centrales para examinar críticamente cómo Susana llegó a ser quien es: (1) las experiencias propias, (2) el legado personal y familiar, y (3) su relación con los sistemas de creencias paganos; aplicando un muestreo intencional o por criterios, el cual está orientado a identificar informantes con relevancia sociocultural y teórica en relación con el fenómeno estudiado. Si bien se contactó inicialmente con múltiples practicantes, Susana fue seleccionada como informante principal por cumplir con los criterios establecidos: poseer un legado familiar vinculado a prácticas de brujería —transmitido desde sus tatarabuelos—, un conocimiento profundo del ocultismo derivado de las enseñanzas de su padre, y un manejo teórico y práctico consolidado de diversas corrientes espirituales, incluyendo el neopaganismo nórdico, la Wicca y la mediumnidad. Además, su disposición a colaborar, la confianza para compartir aspectos personales de su trayectoria y la coherencia de su relato la convirtieron en una fuente idónea para el análisis cualitativo planteado.

La trayectoria religiosa de Susana puede entenderse como un proceso dinámico en el que sus experiencias propias, el legado personal y familiar y su interacción con los sistemas de creencias paganos se entrelazan, modelando su identidad a lo largo del tiempo. Su *habitus*, conformado por disposiciones adquiridas desde la infancia, guía sus percepciones y prácticas, mientras que su agencia le permite intervenir, experimentar y transformar los espacios religiosos que habita. Las experiencias personales, como el desarrollo de habilidades mediúmnicas y el aprendizaje autodidacta de diversas tradiciones espirituales, constituyen oportunidades para acumular distintos tipos de capital: cultural, a través del conocimiento de rituales y doctrinas; social, mediante la construcción de redes de relación dentro de comunidades espirituales; simbólico, al obtener reconocimiento y legitimidad dentro del campo religioso; y económico, al disponer de recursos materiales que facilitan su participación y estudio especializado, consolidando así su trayectoria.

El legado familiar y personal actúa como un marco estructural que condiciona y orienta el *habitus* de Susana, brindándole referentes, saberes y prácticas espirituales heredadas de sus tatarabuelos y abuelos, así como la influencia de su padre en la masonería. Este capital heredado se traduce en capital cultural, por el conocimiento transmitido, y capital simbólico, al conferirle prestigio inicial por pertenecer a una tradición reconocida. La interacción entre este legado y sus experiencias individuales permite que Susana articule sus trayectorias de manera iterativa: aunque sus decisiones no siguen una secuencia lineal, muestran coherencia retrospectiva al integrar aprendizajes, rupturas y continuidades en su vida espiritual.

La relación de Susana con los sistemas de creencias paganos representa un campo en el que su *habitus* y agencia se despliegan y legitiman socialmente. En el neopaganismo nórdico, la Wicca y otras tradiciones, su trayectoria se configura como un ir y venir constante entre adopción, adaptación y transformación de prácticas, rituales y símbolos. Aquí se evidencia su capital cultural, reflejado en el conocimiento profundo de cada tradición; su capital social, al integrarse y participar en redes de practicantes; y su capital simbólico, en la autoridad y legitimidad que alcanza dentro de ciertas esferas del campo religioso. La agencia de Susana le permite no solo apropiarse de estos sistemas, sino también reinterpretarlos y generar nuevas formas de práctica que reconfiguran parcialmente las normas y estructuras del espacio pagano, demostrando cómo la identidad religiosa se construye en la intersección entre disposición personal, experiencia y contexto social.



Finalmente, la integración de estas categorías permite comprender que la trayectoria religiosa de Susana no es un relato lineal ni predeterminado, sino un proceso de negociación constante entre estructura y acción. Su *habitus*, moldeado por experiencias y legado familiar, orienta sus prácticas, mientras que su agencia le permite acumular y transformar capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos. La interacción con los sistemas de creencias paganos actúa como un escenario donde estos recursos y disposiciones se movilizan, consolidando una identidad religiosa que refleja tanto su historia personal como las posibilidades que le otorga el campo social. En conjunto, esta articulación evidencia cómo las trayectorias individuales permiten visibilizar la construcción de sentido y la producción de identidad dentro de contextos estructurados, resaltando la complementariedad entre experiencia, herencia y práctica social.

En este estudio, se elaboró una matriz analítica como instrumento metodológico destinado a articular la teoría y la metodología con la evidencia empírica. Dicha matriz permitió operacionalizar las proposiciones lógico-conceptuales —derivadas del marco teórico y del enfoque biográfico— sin presentar aún los observables, ya que estos se desarrollan posteriormente en el análisis de resultados. De este modo, la matriz funcionó como un dispositivo de enlace entre los fundamentos teóricos y el trabajo empírico, asegurando la coherencia interna del proceso interpretativo y la pertinencia de las categorías empleadas en el estudio de la joven neopagana (véase Tabla 1).

Por lo tanto, el análisis se centró en comprender cómo su trayectoria revela procesos de reconfiguración del *habitus* religioso, así como la adquisición y movilización de distintos tipos de capital dentro del campo espiritual. Esta perspectiva permitió identificar los mecanismos mediante los cuales Susana resignifica su identidad, disputando posiciones y legitimidades en un espacio en constante transformación, donde se entrecruzan tensiones entre lo tradicional y lo alternativo, lo sagrado y lo cotidiano.

**TABLA 1. MATRIZ ANALÍTICA**

| Concepto    | Categoría                                   | Ítem                                                                                                                |
|-------------|---------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Trayectoria | Experiencias propias                        | Momentos de inicio o descubrimiento de la espiritualidad.                                                           |
|             |                                             | Procesos de cambio, crisis o transformación personal.                                                               |
|             |                                             | Experiencias que marcaron la búsqueda de sentido o identidad espiritual.                                            |
|             |                                             | Continuidades y rupturas en su historia vital.                                                                      |
|             | Legado — personal o familiar—               | Episodios familiares que influyeron en su camino (creencias, narrativas, valores).                                  |
|             |                                             | Figuras significativas en su formación espiritual (madre, abuela, maestra).                                         |
|             |                                             | Procesos de reinterpretación del pasado familiar o ancestral.                                                       |
|             | Relación con sistemas de creencias paganos. | Trayectoria dentro del campo pagano (inicios, aprendizajes, evolución).                                             |
|             |                                             | Momentos de cambio en su relación con tradiciones o grupos espirituales.                                            |
|             |                                             | Construcción de un camino propio dentro del paganismo.                                                              |
| Habitus     | Experiencias propias                        | Formas habituales de vivir y entender la espiritualidad.                                                            |
|             |                                             | Prácticas cotidianas que expresan su forma de ser bruja.                                                            |
|             |                                             | Sentido que otorga al cuerpo, la naturaleza y lo sagrado.                                                           |
|             |                                             | Prácticas que reafirman su identidad espiritual.                                                                    |
|             | Legado — personal o familiar—               | Disposiciones heredadas o aprendidas desde la infancia (creencias, valores, actitudes).                             |
|             |                                             | Incorporación de saberes o símbolos familiares a su práctica actual.                                                |
|             |                                             | Interiorización de roles femeninos o espirituales.                                                                  |
|             | Relación con sistemas de creencias paganos. | Disposiciones que orientan su forma de practicar el paganismo.                                                      |
|             |                                             | Preferencias simbólicas o rituales interiorizadas (por ejemplo, conexión con elementos naturales, deidades, runas). |
|             |                                             | Maneras de interpretar el saber pagano desde su experiencia personal.                                               |



|                  |                                             |                                                                                                                     |
|------------------|---------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Campo            | Experiencias propias                        | Posicionamiento personal frente a otras corrientes espirituales.                                                    |
|                  |                                             | Percepción de su rol o autoridad dentro del campo pagano.                                                           |
|                  |                                             | Relaciones de poder o reconocimiento que ha experimentado.                                                          |
|                  | Legado — personal o familiar—               | Herencia o referencia familiar en su posicionamiento dentro del campo (por ejemplo, una línea de mujeres “sabías”). |
|                  |                                             | Uso del linaje o memoria ancestral como forma de legitimidad                                                        |
|                  | Relación con sistemas de creencias paganos. | Grupos o comunidades a las que pertenece o ha pertenecido.                                                          |
|                  |                                             | Tensiones o distinciones entre tradiciones (wicca, druidismo, nórdico, etc.).                                       |
|                  |                                             | Formas de validar el conocimiento espiritual (iniciación, experiencia, estudio, intuición).                         |
| Capital cultural | Experiencias propias                        | Fuentes de conocimiento espiritual (lecturas, cursos, experiencias, intuición).                                     |
|                  |                                             | Aprendizajes adquiridos de manera formal o autodidacta.                                                             |
|                  |                                             | Uso de símbolos, rituales o lenguajes espirituales específicos.                                                     |
|                  | Legado — personal o familiar—               | Saberes heredados (curaciones, plantas, historias, rezos, mitos).                                                   |
|                  |                                             | Transmisión de conocimientos entre generaciones femeninas.                                                          |
|                  |                                             | Transformación de saberes tradicionales en nuevos marcos paganos.                                                   |
|                  | Relación con sistemas de creencias paganos. | Conocimiento de mitologías, festividades y rituales.                                                                |
|                  |                                             | Reinterpretación de doctrinas paganas desde su propio enfoque.                                                      |
|                  |                                             | Referencias simbólicas o teóricas utilizadas (por ejemplo, textos wiccanos, mitos nórdicos).                        |

|                   |                                             |                                                                                                   |
|-------------------|---------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Capital social    | Experiencias propias                        | Personas o comunidades que influyeron en su proceso espiritual.                                   |
|                   |                                             | Espacios de encuentro o aprendizaje (círculos, talleres, redes virtuales).                        |
|                   | Legado — personal o familiar—               | Red de apoyo familiar o amistosa para su práctica espiritual.                                     |
|                   |                                             | Transmisión de vínculos o pertenencias simbólicas (familias espirituales o linajes).              |
|                   | Relación con sistemas de creencias paganos. | Participación en un coven, círculo o en comunidades.                                              |
|                   |                                             | Redes digitales o rituales colectivos.                                                            |
|                   |                                             | Mecanismos de pertenencia, cooperación o exclusión.                                               |
| Capital simbólico | Experiencias propias                        | Percepción del reconocimiento que recibe por su práctica.                                         |
|                   |                                             | Significados atribuidos a su rol como guía, maestra o practicante.                                |
|                   | Legado — personal o familiar—               | Revalorización del linaje o herencia espiritual como fuente de autoridad simbólica.               |
|                   |                                             | Prestigio asociado a figuras familiares o ancestrales.                                            |
|                   | Relación con sistemas de creencias paganos. | Formas de obtener legitimidad (iniciación, experiencia, saberes).                                 |
|                   |                                             | Disputas o jerarquías simbólicas dentro del campo (autenticidad, tradición, eclecticismo).        |
| Capital económico | Experiencias propias                        | Condiciones materiales que inciden en su práctica (tiempo, espacio, recursos).                    |
|                   |                                             | Actividades económicas vinculadas con su espiritualidad (venta de productos, lecturas, talleres). |
|                   | Legado — personal o familiar—               | Recursos económicos heredados o aprendidos (oficios, conocimientos productivos).                  |
|                   |                                             | Uso del trabajo o herencia familiar como sustento de la práctica espiritual.                      |
|                   | Relación con sistemas de creencias paganos. | Economías espirituales (rituales, talleres, trueques, comercialización simbólica).                |
|                   |                                             | Posición económica dentro del campo (practicante, guía, terapeuta, empresaria).                   |



|         |                                             |                                                                             |
|---------|---------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| Agencia | Experiencias propias                        | Decisiones que redefinen su identidad y su camino espiritual.               |
|         |                                             | Prácticas de empoderamiento y autonomía.                                    |
|         |                                             | Acciones frente a discriminación o incomprensión.                           |
|         | Legado — personal o familiar—               | Reinterpretación creativa del legado familiar.                              |
|         |                                             | Transformación de tradiciones heredadas para adaptarlas a su propia visión. |
|         | Relación con sistemas de creencias paganos. | Capacidad para innovar, combinar o crear prácticas nuevas.                  |
|         |                                             | Posicionamiento crítico dentro del campo espiritual.                        |
|         |                                             | Transformación de saberes tradicionales desde su propia experiencia.        |
|         |                                             |                                                                             |

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA.

## ¿Cómo llegué a ser quien soy? Hacia una construcción del perfil sociológico de una joven neopagana mexicana

El perfil sociológico de Susana tiene como características principales, el asumirse genéricamente como una mujer pansexual, de 27 años, con estudios universitarios truncos (primer semestre de la carrera). Susana cambió, simbólicamente, su fecha de nacimiento, siendo esta el 31 de enero y pasándola al 31 de octubre. Los ancestros de Susana son originarios de Europa del este, quienes echaron raíces en el nuevo mundo. Sus bisabuelos, asentados, años más tarde en Guanajuato y Veracruz, emigraron a un asentamiento urbano de clase media-alta en la Ciudad de México. La joven ha vivido desde su alumbramiento en la capital mexicana. Ella ha trabajado como *wedding planner* durante seis años.

La vida de Susana en su totalidad, con todas sus dimensiones y complejidades, no constituye en sí misma el objeto de estudio de la sociología de la religión. Por el contrario, este campo se centra en el análisis de su trayectoria religiosa, entendida como una construcción dinámica y situada, en constante articulación con otras trayectorias vitales, como la familiar, laboral, académica, amorosa, política, cultural o económica. Estas trayectorias, lejos de determinar, de manera rígida, la configuración de la vida religiosa, actúan como marcos de posibilidad, influencias que condicionan, habilitan o constriñen ciertas elecciones, sin imponerlas de forma mecánica. Así, el vínculo entre la trayectoria religiosa y los otros ámbitos de su vida resulta fundamental para delinear un perfil sociológico situado y relacional, como el de Susana, una joven fémina

neopagana ecléctica identificada con el sendero nórdico, cuya adscripción religiosa no puede entenderse sino es mediante el entrecruce de todas sus trayectorias.

Vaya, en pocas palabras, la trayectoria religiosa está condicionada, mas no determinada, por los otros recorridos de vida, urdidos a experiencias afectivas, educativas, laborales y simbólicas, vividas en contextos sociales específicos; los cuales nos permiten comprender desde dónde habla ella como bruja neopagana ecléctica del sendero nórdico, el posicionamiento que tiene ante la situación que vive y cómo desarrolla la amplia gama de prácticas religiosas, ante las múltiples y muy variadas situaciones de la vida diaria. Para comenzar a desenrañar este complejo entramado biográfico, accedimos a un primer encuentro cara a cara. Fue entonces que decidimos propiciar un espacio más relajado, fuera de contextos formales, que nos permitiera establecer un primer vínculo interpersonal con ella, generando la confianza suficiente para que externara sus vivencias en múltiples ámbitos de su vida, vinculados siempre a su sistema de creencias.

### *La búsqueda*

El camino que nos llevó a conocer a Susana fue una suma de coincidencias y momentos aparentemente insignificantes en la vida cotidiana que, con el tiempo, se unieron con sorprendente precisión. Para evitar confusiones y contar esta historia con mayor claridad, desde este momento, Abraham, el hermano menor, toma la voz. Durante la preparatoria, conocí a Antonio y Luis quienes, entre conversaciones, me llegaron a mencionar sobre una amiga que ellos tenían con una “creencia poco conocida”. La frase quedó flotando por un momento, pero no profundizamos en el tema; ya que la conversación giró hacia otros asuntos. Esa mención se perdió, como tantas cosas que uno deja pasar cuando habla con alguien.

Años después, ya en la universidad, retomé el contacto con Antonio; mientras mi hermano, Aarón, comenzaba su investigación doctoral sobre las comunidades satanistas teístas en México, lo cual despertó mi interés por otras expresiones religiosas poco exploradas y conocidas en nuestro país. Fue entonces cuando esa vieja conversación con mi amigo volvió a mi memoria y sentí la necesidad de saber más sobre ella: ¿quién era y qué “creencia poco común” tenía? Al preguntar, supe que se llamaba Susana y era neopagana. Le pedí a Antonio que la contactara para saber si estaba dispuesta a compartir con noso-



tros su historia y experiencias de vida. Evidentemente, éramos conscientes de un posible rechazo de su parte.

Por lo tanto, iniciamos una búsqueda más amplia: entre amigos, foros y redes sociales, con el objetivo de que la persona seleccionada cumpliera con los criterios ya mencionados en la segunda parte de este capítulo. Encontramos a muchos creyentes —o eso creíamos—, pero la mayoría de ellos se negaron a colaborar, al externar que no tenían tiempo para ayudarnos por cuestiones laborales o personales; porque se sentían cosificados o despersonalizados, aun cuando nosotros tomamos claramente una postura muy ética; mientras que otras simplemente nos bromeaban con el objetivo de la investigación y unas cuantas más apenas estaban iniciándose en esas creencias y prácticas. Sin embargo, aquella vieja amiga de Antonio apareció, dispuesta a colaborar. Ahora, Susana sería una pieza clave para nuestra investigación. Así, nuestro primer encuentro no fue casual, pero sí decisivo. La reunión fue pactada: como si el azar y la intención investigativa se hubieran alineado para hacerlo posible. Desde el siguiente apartado, asumimos colectivamente la voz:

### *El encuentro*

Son las 19 horas. Deambulamos los tres por un centro comercial: Parque Lindavista. Buscamos un lugar propicio para conversar. Susana estaba a la expectativa. Sus respuestas eran monosilábicas, ante nuestras preguntas para romper el hielo. ¡Claro!, era la primera vez que nos veía y, por supuesto, también lanzó varias interrogantes, con el fin de saber quiénes éramos, de dónde veníamos y porqué nos interesaba tanto conocerla en múltiples ámbitos de su vida.

El tono de su voz externaba una mezcla de curiosidad, sospecha, temor y desconfianza. “¿Qué quieren saber de mí?”, nos cuestionó, cuando le planteábamos nuestro proyecto investigativo. Mientras jugaba nerviosamente con un dije en forma de triqueta, el cual colgaba de su cuello, sus ojos, atentos y cautelosos, no dejaban de escanear nuestros rostros en busca de una respuesta sincera. Era evidente que esa pregunta no solamente buscaba una respuesta inmediata, sino que también abría la puerta a algo más profundo: la carga de ser diferente y la búsqueda de reconocimiento de la otredad sobre su congregación, pues a esta minoría religiosa, en no pocas ocasiones, se le observa, se le juzga y se le mira con distancia, debido a las diferencias entre el sistema de creencias hegemónico dominante mexicano y al que ella se adscribía: el sistema religioso del neopaganismo ecléctico del sendero nórdico.

A medida que avanzaba la conversación, su postura se fue relajando frente a nosotros. Contó —al inicio con voz baja y pausada— cómo, desde niña, había sentido que su conexión con la naturaleza y, también, en ciertos rituales escapaba de lo común. Recordó cómo en su familia el tema de la brujería era tabú, pues durante el tránsito de la búsqueda espiritual en diferentes sistemas religiosos, el único miembro de su linaje con el que tenía la libertad para hablar de sus creencias fue su padre; aspecto que debía guardarse en secreto con el resto de los integrantes del sistema familiar y, por supuesto, con las personas ajenas o más lejanas. “Es como llevar un segundo yo que no encaja del todo con lo que esperan de mí” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025), confesó mientras disfrutaba de una sopa azteca en la Experiencia Gourmet Liverpool. El primer encuentro fue importante, porque este determinó que existieran más oportunidades de profundizar en sus trayectorias de vida en futuras ocasiones.

### *Infancia y socialización religiosa inicial*

La trayectoria de Susana se origina en una socialización religiosa ambivalente, marcada por la coexistencia de dos campos simbólicos en tensión: el catolicismo institucional, heredado de su familia, y la brujería popular, transmitida por su linaje materno. Esta dualidad funda una experiencia de conflicto identitario y de búsqueda espiritual fuera de los marcos hegemónicos, al carecer de un lenguaje que valide sus vivencias mediúnicas; por ejemplo, ella señala que “Desde niña [...] provenía de una familia católica, pero al mismo tiempo convivía con brujas y realizaba prácticas similares. [...] No sabía que era médium, porque no existía este concepto” (comunicación personal, 5 de julio de 2025).

En este proceso, se configura su capital cultural y simbólico como heredera de un saber mágico familiar —al referir que su tatarabuelo y su bisabuelo eran brujos—, lo que le permite dotar de legitimidad a su don dentro de una genealogía espiritual alternativa. Este capital, sin embargo, carece de reconocimiento institucional dentro del campo religioso dominante, lo que sitúa a Susana en una posición marginal y heterodoxa dentro del campo religioso mexicano, donde el catolicismo conserva el monopolio de la legitimidad espiritual. La muerte temprana de su madre y los episodios visionarios asociados consolidan la percepción de un vínculo con lo invisible, transformando el duelo en experiencia de revelación. Este punto marca un desplazamiento en su habitus espiritual, orientado hacia una reinterpretación mágica y no antropocéntrica del alma y de la muerte. Sobre ello, Susana expone: “Puedo decirles que me pongo a llorar al ver un animal morir, pero no por un humano; eso es porque



sé que puedo tener contacto después con él, pero con el animal probablemente no...” (comunicación personal, 5 de julio de 2025).

Esta disposición configura un capital simbólico singular, basado en una sensibilidad estética y emocional que ella traduce en prácticas ético-espirituales contemporáneas, como el vegetarianismo, comprendido no como dogma sino como expresión de conexión con la naturaleza; pues afirma que ella no es su religión, sino que es “alguien conectada con la naturaleza. Soy vegetariana —no muchos paganos lo son—, pero ya todo está cambiando” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025). En términos de capital social, Susana reconoce apoyos selectivos dentro de su familia (padre y abuela) que validan parcialmente su don, otorgándole cierta legitimidad interna, aunque limitada frente al escepticismo general. Estas alianzas permiten sostener su agencia religiosa, entendida como la capacidad de construir un camino espiritual propio, más allá de las instituciones y las normas tradicionales.

El relato de su animal espiritual, un conejo llamado Odín, constituye una expresión simbólica de esta agencia. Nombrarlo en honor a la deidad nórdica representa una apropiación creativa y sincrética de elementos mitológicos que refuerzan su adscripción al sendero nórdico dentro del neopaganismo. En este tenor, ella explica: “Yo tengo un conejo; se llama Odín y es mi animal espiritual. [...] Le llamé Odín por mi Dios, el dios más fuerte” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025). La incompreensión ajena hacia sus creencias funciona como un mecanismo de violencia simbólica que intenta disciplinar su diferencia, pero que simultáneamente fortalece su identidad alternativa. Dicha premisa se enlaza con su experiencia personal cuando relata que “si empiezas a ver la muerte y muchas otras cosas de una manera muy distinta [...] te reprochan. [...] Es interesante cómo se deconstruyen las cosas e ideas que vas teniendo” (comunicación personal, 5 de julio de 2025).

Finalmente, la coexistencia intergeneracional entre brujería y catolicismo vincula sus sistemas de creencias dando la cualidad ecléctica, pues afirma que “hay brujas católicas [...] puedes hacer brujería a través de la Biblia” (comunicación personal, 5 de julio de 2025). Ello evidencia la persistencia de un sincretismo mágico-religioso popular que Susana resignifica desde una lógica energética y operativa. En su habitus, la espiritualidad se expresa como acción ritual eficaz, más que como adhesión dogmática. Así, la infancia de Susana revela las bases estructurales de su perfil sociológico como bruja neopagana del sendero nórdico: una trayectoria de desmarque religioso y de reinvención simbólica,

donde los capitales heredados se reconfiguran en un campo espiritual alternativo a partir de una agencia reflexiva y creativa.

### *Rupturas y búsquedas en el camino espiritual*

La trayectoria religiosa de Susana se configura como un proceso de rupturas y búsquedas sucesivas, donde la herencia católica convive con influencias esotéricas y masónicas transmitidas en el ámbito familiar. Su padre, figura central en la transmisión del capital cultural y simbólico, introduce un horizonte de pensamiento plural al acercarla a la masonería y al ocultismo, pues comparte que fue “católica, nada más que, como mi papá es masón, siempre estuve cerca de muchos libros y, por medio de ellos, conocí el ocultismo” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025).

A través de este entorno intelectual ecléctico, se habilita una apertura simbólica hacia formas religiosas alternativas. El padre actúa como mediador en el campo religioso, legitimando la búsqueda personal y dotándola de herramientas culturales que rompen con la rigidez doctrinal del catolicismo. Este capital cultural objetivado —libros, lecturas, conversaciones— constituye el soporte material de su exploración espiritual, mientras que la herencia brujeril familiar opera como capital simbólico que da sentido a su identidad mágica, lo cual sustentamos en su experiencia de vida, cuando relata que: “Mi papá me daba libros de este estilo [...] En mi ascendencia hay muchos brujos. [...] Una abuela paterna llevaba brujas a la casa” (comunicación personal, 5 de julio de 2025).

El contacto cotidiano con la brujería popular mexicana configura una socialización mística paralela, que coexiste con la educación católica impuesta por las abuelas. Estas experiencias, vividas en tensión, originan una crisis identitaria precoz y un proceso de autointerrogación sobre la pertenencia religiosa; por ejemplo, ella explica que “Era como un choque, porque decía: ‘somos católicos, pero al mismo tiempo hago cosas que se supone son prohibidas’ [...] tuve esta crisis de saber qué soy y quién soy” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025). Aquí se visibiliza el conflicto entre habitus religiosos dispares: uno normativo, ligado al catolicismo familiar y otro alternativo, vinculado al pensamiento mágico. La figura paterna provee el marco de autonomía para reconciliar esa tensión mediante la investigación y la elección reflexiva; ya que su padre le aconsejaba: “pues tú lee y si no te gusta, puedes investigar y cambiar” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025). De este modo, Susana desa-



rolla una agencia espiritual reflexiva, que cuestiona la obediencia religiosa y reivindica la libertad de búsqueda como principio estructurante de su fe.

Su descubrimiento de la Wicca marca un punto de inflexión. Representa el umbral simbólico de su entrada al neopaganismo, no como conversión definitiva, sino como un estadio formativo dentro de una trayectoria abierta, pues en el relato de sus prácticas señala que “Muchas brujas, hoy en día, neopaganas, así se inician. [...] Te entregas al neopaganismo a través de la Wicca. [...] Conforme vas evolucionando, vas cambiando” (comunicación personal, 5 de julio de 2025). La Wicca funciona como un campo intermedio que legitima prácticas mágicas dentro de un marco religioso relativamente reconocido. En este contexto, su capital cultural familiar —particularmente los libros que recibe— actúa como mediador entre el conocimiento esotérico y la exploración espiritual, facilitando un tránsito que es tanto intelectual como emocional.

Sin embargo, la trayectoria de Susana no responde a una progresión lineal, sino a una secuencia de aproximaciones y distanciamientos frente a distintas religiones (budismo, hinduismo, sijismo, mormonismo). Este recorrido evidencia una forma de nomadismo espiritual, caracterizada por la búsqueda de coherencia entre identidad y creencias y por la negativa a someterse a la normatividad institucional; ya que señalaba que “Ninguna religión se adaptaba a mí. [...] No quería caer en una cajita y hacerme chiquita para encajar en la sociedad” (comunicación personal, 5 de julio de 2025).

Su reflexión crítica sobre las religiones institucionales introduce una ética de la autenticidad, en la que la fe debe adaptarse al sujeto y no al contrario; por ejemplo: “La religión te ancla a hacer ciertas cosas [...] si mi religión no acepta quien soy, entonces no me siento bien ni cómoda” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025). Este desplazamiento del eje normativo hacia la experiencia individual redefine la noción de capital simbólico; porque ya no proviene de la pertenencia institucional, sino de la coherencia entre práctica y vida cotidiana. Las restricciones doctrinales —como la castidad o la prohibición de ciertos alimentos— son interpretadas como formas de violencia simbólica sobre el cuerpo, contra las cuales Susana afirma su libertad y agencia. El rechazo familiar y social hacia su fe evidencia las sanciones propias del campo religioso hegemónico, donde las espiritualidades marginales carecen de legitimidad. Frente a ello, el apoyo del padre opera como un capital social de sostén, que permite mantener su autonomía frente al estigma, lo cual es fundamentado al exponer que su papá “fue un pilar fundamental en mi fe. [...] Aunque le da miedo, me

apoya; creo que estamos aprendiendo uno del otro” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025).

Finalmente, su reflexión sobre la práctica mágica introduce una dimensión ética del capital espiritual, donde el dominio de las energías implica responsabilidad y conocimiento, en tanto que ella aseguró que “No quise aprender de manera autodidacta, porque esos errores pueden costarte hasta tu propia vida. [...] Es mucha la responsabilidad” (comunicación personal, 5 de julio de 2025). Con ello, la religiosidad de Susana trasciende la mera búsqueda identitaria y se convierte en un proceso de formación técnica y moral, que combina saberes esotéricos, sensibilidad estética y responsabilidad ética. Su perfil sociológico se consolida, así como el de una creyente neopagana reflexiva, que actúa en los márgenes del campo religioso dominante, acumulando capitales simbólicos y culturales no institucionalizados, y ejerciendo su agencia espiritual en la producción de una fe personal, sincrética y crítica.

### *Creencias y prácticas actuales: el sentido subjetivo de la vida neopagana*

La cosmovisión de Susana se configura como una síntesis ecléctica de influencias espirituales —nórdicas, griegas, espiritistas y mágicas— que expresa un habitus espiritual híbrido, producto de una trayectoria social e intelectual singular. Ella misma afirma: “Sí, soy una bruja neopagana, pero soy ecléctica; porque trabajo con distintas entidades [...] lo que más practico es nórdico y griego” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025). Este eclecticismo no responde a un sincretismo desordenado, sino a una apropiación selectiva del capital simbólico disponible en el campo esotérico contemporáneo. A partir de un capital cultural autodidacta, Susana reinterpreta tradiciones diversas, eligiendo elementos coherentes con su experiencia y valores. Así, su práctica refleja una posición de autonomía frente al canon religioso dominante y frente a la ortodoxia dentro del propio neopaganismo.

Su énfasis en el respeto a la naturaleza y el rechazo al antropocentrismo introduce una ética ecológica espiritual, vinculada con el principio pagano de interdependencia cósmica; puesto que ella asegura que tienen “mucho esa conciencia del respeto a la vida y que no somos antropocentristas; o sea, tomas conciencia que no todo gira alrededor de ti” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025). Esta orientación resignifica su capital simbólico, desplazando el eje de la autoridad religiosa hacia un conocimiento empírico y experiencial del mundo sagrado. La afirmación “ya no vivimos en el bosque, ¡ya no!” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025) pone en evidencia su lucha



por legitimidad simbólica dentro de un campo donde las representaciones del paganismo aún son estigmatizadas o anacrónicas.

En su práctica de mediumnidad, Susana combina sensibilidad, técnica y responsabilidad ritual: “Soy médium; hago sesiones espíritas [...] debes de tener cierta intuición y tacto con las personas” (comunicación personal, 5 de julio de 2025). Este fragmento revela la existencia de un capital espiritual especializado, adquirido mediante la práctica disciplinada y el conocimiento técnico del espiritismo. Su referencia a los distintos tipos de médiums (los que “sienten, ven o escuchan”) construye una jerarquía interna de saberes, situándola como agente legitimada dentro del campo esotérico por su experiencia directa y su dominio ritual. La noción del “muro de contención” sintetiza la ética del auto-control espiritual, mostrando que su mediumnidad no es improvisación, sino un ejercicio profesional y moralmente regulado.

Asimismo, su discurso reivindica prácticas demonológicas y de contacto con entidades del “bajo astral” como saberes legítimos, despojados de la carga moral negativa que les atribuye la religión hegemónica; por ejemplo: “Hay religiones que solamente se enfocan en Lucifer [...] no es malo, simplemente que a mucha gente le espanta” (comunicación personal, 5 de julio de 2025), afirma Susana.

Desde Bourdieu, esto puede leerse como una estrategia de resistencia simbólica, donde Susana redefine el campo espiritual desde los márgenes, acumulando capital simbólico alternativo que cuestiona los límites entre lo “permitido” y lo “prohibido” en la religión. La lógica de los pactos espirituales —con dioses, demonios o muertos— refuerza una concepción del intercambio ritual como forma de economía simbólica; pues explica que ella ha “pagado con emociones, con comida y con bebida. Así, normalmente se le paga a un dios pagano; incluso pagando con sexo” (comunicación personal, 5 de julio de 2025). Aquí, la corporalidad y la energía sexual se convierten en medios de transacción espiritual, revelando una cosmología materialista del espíritu. Su lectura de la sexualidad como energía sagrada subvierte la moral judeocristiana, resignificando el cuerpo como fuente de poder y vehículo de conexión cósmica. Este desplazamiento produce una ética pagana del placer, donde la energía vital se entiende como fuerza de creación y retribución.

Susana extiende esta visión al plano kármico y familiar, reinterpretando la mediumnidad como un proceso de sanación transgeneracional; porque “Toda esa energía guardada de algún ancestro [...] te tocará pagarla y no necesariamente puede ser algo negativo” (comunicación personal, 5 de julio de 2025),

asegura. La práctica mediúmnica adquiere entonces una función terapéutica y social, articulando la experiencia individual con el linaje familiar. La idea de “sanar el árbol genealógico” muestra la internalización de una lógica kármica del habitus, donde la agencia personal se orienta hacia la reparación de herencias simbólicas.

En este marco, las festividades como Ostara y Beltaine actualizan la relación entre sexualidad, fertilidad y naturaleza. Al describir estas celebraciones como momentos de liberación sexual colectiva, Susana inscribe el deseo dentro del orden cósmico: “La manera de celebrar la fertilidad es teniendo sexo con todo mundo [...] ese niño era bendecido y lo cuidaba todo mundo” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025). Estas prácticas, hoy marginales, evocan una memoria cultural donde el cuerpo y la comunidad se integraban en una misma dinámica ritual. En términos bourdianos, constituyen una forma de capital simbólico residual, que sobrevive como resistencia al disciplinamiento moderno del cuerpo y la sexualidad.

Finalmente, su crítica a las prácticas esotéricas mediadas por redes sociales —a través de la idea de que “Todo lo que he visto en TikTok, está mal [...] digo: ¡esto es de primaria!” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025)— reafirma su posición como agente con autoridad simbólica dentro del campo neopagano. Desde esta posición, Susana defiende la necesidad de conocimiento, preparación y contexto ritual, distanciándose del consumo superficial del esoterismo contemporáneo. En conjunto, su perfil sociológico se define por la autonomía y reflexividad espiritual: una mujer que, desde una trayectoria autodidacta, transforma su experiencia sensorial, corporal y emocional en una práctica religiosa legítima. A través de la acumulación de capital cultural (lecturas, estudio), simbólico (reconocimiento espiritual), social (redes con otros practicantes) y espiritual (mediumnidad), Susana encarna una forma contemporánea de agencia religiosa femenina, situada en los márgenes del campo dominante pero dotada de coherencia, conocimiento y sentido.

### *Casa Salem*

Casa Salem constituye un espacio emblemático dentro del campo religioso neopagano mexicano, donde convergen dimensiones religiosas, académicas y comerciales. Esta hibridación diluye las fronteras entre lo sagrado y lo profano (Durkheim, 2012), produciendo un entorno donde los saberes esotéricos circulan y se institucionalizan. En palabras de Susana, “la directora y dueña de Casa Salem se llama Elsa [...] del sendero nórdico y griego. También es una



artista y profesora” (comunicación personal, 5 de julio de 2025). La figura de Elsa encarna un capital simbólico elevado, acumulado por su dominio ritual, su experiencia docente y su reconocimiento comunitario. De acuerdo con Bourdieu (1980,1988, 1997, 2006; Bourdieu y Paseron, 1996), este tipo de agentes legitiman su posición en el campo religioso mediante la posesión de conocimientos especializados y prestigio social, convirtiéndose en mediadores del saber espiritual.

Casa Salem funciona, entonces, como microcosmos del campo neopagano, donde el capital cultural se transmite formalmente y donde las trayectorias espirituales se configuran a través de una inversión sostenida de tiempo y aprendizaje. Como señala Susana, “si quieres ir ahí a aprender algo, mínimo te tardas tres meses de estudio, pero hay otros compañeros que tardan años [...] hay altares a Hécate y a Odín” (comunicación personal, 5 de julio de 2025). La materialidad simbólica de los altares refuerza la pluralidad del espacio y su papel como mediador de pertenencias espirituales múltiples. La experiencia formativa de Susana con su profesora Amelia ilustra la importancia del capital simbólico y ético en la transmisión del conocimiento mágico. Ella enfatiza: “no lo hago porque alguien me lo dijo [...] prefiero que alguien que realmente tenga el conocimiento y la experiencia me enseñe” (comunicación personal, 5 de julio de 2025).

Este testimonio revela una tensión estructural del campo neopagano: por un lado, la autonomía electiva del practicante; por otro, la necesidad de reconocimiento y validación por parte de figuras con legitimidad espiritual. Así, Susana opta por una trayectoria guiada, en la que la autoridad de Estefanía, descrita como “responsable y ética”, funciona como garantía de autenticidad y resguardo moral frente al riesgo ritual. Esta dinámica se inscribe en lo que Bourdieu denomina la lucha por la legitimidad dentro del campo, donde las jerarquías espirituales se organizan no por dogma institucional, sino por la acumulación de experiencia, ética y reconocimiento entre pares. La enseñanza en Casa Salem opera bajo una lógica teórico-práctica que combina conocimiento racional y experiencia vivencial. “En las prácticas debes estar consciente que eso te puede llevar a ver cualquier cosa [...] incluso te puedes sentir mal” (comunicación personal, 5 de julio de 2025), explica Susana.

En este contexto, el saber es inseparable del cuerpo y la emoción; el aprendizaje espiritual se verifica a través de la vivencia transformadora y no solo mediante la instrucción formal. El relato sobre la “convocación espiritual” — cuando la profesora afirma haber “llamado” a cada estudiante— introduce un

principio de consagración simbólica, en el sentido bourdiano. Esta “llamada” dota de sentido trascendente a la trayectoria del creyente, configurando su paso por Casa Salem como parte de un itinerario espiritual legitimado. El aprendizaje se desarrolla de manera cíclica, como alude Susana: “aprendes algo, pero ahora, para complementarlo, debes aprender otra cosa”. Esta estructura circular expresa un proceso de acumulación progresiva de capital simbólico, donde cada experiencia y cada vínculo fortalecen la posición del sujeto dentro del campo.

En términos sociológicos, Casa Salem representa un espacio de socialización espiritual estructurado, donde los agentes construyen su habitus religioso mediante relaciones pedagógicas personalizadas y afectivas. Susana no se forma al margen del campo, sino dentro de él, bajo las reglas implícitas de legitimidad y responsabilidad. Su recorrido muestra cómo la formación neopagana contemporánea combina libertad electiva con disciplina ritual y cómo la agencia individual se ejerce dentro de marcos simbólicos que otorgan sentido, jerarquía y pertenencia. Ultimadamente, la trayectoria de Susana en Casa Salem evidencia la interiorización práctica de un habitus espiritual, donde la búsqueda personal se articula con estructuras de autoridad simbólica. A través de su aprendizaje guiado y su participación en este espacio híbrido, Susana transforma su capital cultural en capital simbólico reconocido, consolidándose como creyente neopagana del sendero nórdico con una identidad religiosa reflexiva, legítima y relacional.

### *Materialidades religiosas y espirituales*

Las prácticas y objetos rituales de Susana —como la triqueta, las runas, los altares y las ofrendas— configuran un universo simbólico materializado que sostiene su relación con lo sagrado y articula su identidad como creyente neopagana del sendero nórdico. La triqueta, que para Susana “representa una trinidad: el nacimiento, la vida y la muerte”, funciona como objeto de protección espiritual y física, al mismo tiempo que simboliza la conexión entre cuerpo, energía y divinidad. Este uso cotidiano de símbolos y altares revela un habitus religioso encarnado, donde la espiritualidad se vive de manera performativa y situada, más allá de los límites institucionales.

El altar emerge como mediador central en su práctica, actuando como espacio de consagración y visibilidad del capital simbólico acumulado. Al disponer objetos “según la estación y lo que estemos celebrando” (comunicación personal, 5 de julio de 2025), Susana reproduce una temporalidad



sagrada cíclica, propia de la religiosidad neopagana, vinculada a la naturaleza y sus ritmos. Este orden simbólico, sostenido por la práctica cotidiana, le otorga coherencia interna a su trayectoria espiritual, configurando un sistema personal de correspondencias entre deidades, energías y afectos. La distinción entre las energías masculina de Odín (“temple, sabiduría y fuerza”) y la femenina de Afrodita (“autoconocimiento y autoestima”) expresa una apropiación reflexiva del capital cultural religioso, en la que los símbolos se resignifican según su experiencia personal.

El testimonio muestra cómo Susana moviliza distintos capitales dentro del campo religioso neopagano. Su conocimiento de múltiples panteones y su dominio ritual refuerzan su capital cultural religioso, mientras que la práctica constante y la elaboración de ofrendas consolidan su capital simbólico, es decir, el reconocimiento implícito de su conexión auténtica con lo divino. Ella misma lo explica: “Antes era de un solo sendero, decía: ‘nórdico y ya’, pero no me sentía conectada [...] conecté con otros para acceder a otros dioses” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025). Esta flexibilidad, sustentada en la experiencia y la sensibilidad, ilustra un ejercicio activo de agencia espiritual, donde el creyente redefine sus referentes sagrados según la intensidad de su vínculo y no por una autoridad externa.

La pluralidad de panteones y la selectividad en el culto —como las ofrendas a Odín y Tyr con “hidromiel, frutos secos o flores”— demuestran una lógica ecléctica y relacional. En términos bourdianos, Susana despliega una trayectoria espiritual dinámica, en la que la acumulación de experiencias y conocimientos produce *habitus* específicos, coherentes con su posición dentro de un campo religioso alternativo. La relación con los dioses, entendida por Susana como interpersonal (porque para ella “son como personas, tienen personalidad y hábitos específicos” (comunicación personal, 7 de marzo de 2025)), refuerza una cosmovisión animista que reconfigura la jerarquía tradicional entre lo humano y lo divino.

En definitiva, las materialidades rituales de Susana no son simples accesorios devocionales, sino instrumentos de estructuración simbólica que consolidan su pertenencia y legitimidad en el campo neopagano. Su práctica evidencia cómo la experiencia individual, mediada por objetos, símbolos y gestos cotidianos, produce y reproduce capital espiritual. A través de la organización de sus altares, la selección de deidades y el uso estratégico de amuletos, Susana construye una identidad religiosa reflexiva y legítima, donde la agencia

personal y la práctica material se integran en un proceso continuo de consagración simbólica.

## Reflexiones finales

Ante la imposibilidad de presentar conclusiones tajantes y absolutas, exactas e irrefutables, dedicamos unas palabras finales en las que reflexionamos sobre nuestros hallazgos encontrados, al realizar trabajo de campo en este universo religioso. Consideramos que este estudio ofreció un análisis profundo y contextualizado de la construcción de la identidad espiritual de una joven bruja neopagana ecléctica del sendero nórdico, en la Ciudad de México, abordada desde una perspectiva sociológica y cualitativa. A través de la articulación entre teoría y evidencia empírica —operacionalizada en una matriz analítica que vincula los conceptos de trayectoria, legado y habitus— se esclarecen las complejas dinámicas y procesos que atraviesa la informante para configurar su espiritualidad dentro del campo neopagano. Este enfoque permite comprender cómo la identidad personal y espiritual no es producto del azar ni de decisiones puramente individuales, sino el resultado de la constante interacción entre la agencia del sujeto y las estructuras sociales que lo condicionan y posibilitan.

El estudio de la trayectoria de vida de Susana evidencia que su identidad religiosa se configura en el entrecruce de experiencias personales, legados familiares e influencias socioculturales. Espacios como la familia, Casa Salem, las diferentes iglesias cristianas y las corrientes espirituales orientales por las que transitó funcionan como campos estructurados que, a su vez, estructuran su habitus, moldeando disposiciones, prácticas y formas de percibir el mundo. De acuerdo con la perspectiva de Pierre Bourdieu, estos espacios permiten observar cómo el entorno social opera como principio de estructuración de la experiencia religiosa y cómo, simultáneamente, Susana ejerce su agencia al reinterpretar, resignificar y transformar dichos marcos de sentido.

La categoría de trayectoria espiritual refleja cómo las experiencias propias de descubrimiento, crisis y transformación personal son procesos centrales que moldean la búsqueda y afirmación de una identidad neopagana. Esta trayectoria no es lineal ni está desvinculada del entorno social; se configura dialécticamente con los legados familiares y las influencias culturales transmitidas desde generaciones previas, destacando el papel fundamental de figuras significativas y narrativas ancestrales que nutren y resemantizan el presente espiritual. En este contexto, el habitus permite comprender las disposiciones duraderas que orientan sus prácticas y sentidos respecto al cuerpo, la naturaleza y lo sagrado,



las cuales se traducen en mecanismos de legitimación y reafirmación dentro del campo neopagano.

Asimismo, la edad, el género, la orientación sexual, la clase social y el posicionamiento político actúan como dimensiones constitutivas de su identidad, operando como ejes de significado que inciden en cómo vive e interpreta su espiritualidad y en cómo esta es percibida por los demás. La elección —o más precisamente, el reconocimiento— del neopaganismo como camino espiritual no puede entenderse sin considerar esta red compleja de disposiciones heredadas y elecciones situadas. Susana desmonta estereotipos comunes sobre las brujas neopaganas al encarnar una espiritualidad reflexiva, estética y estructurada, alejada de los imaginarios simplistas. A través de su práctica religiosa, encuentra formas de agencia, reinterpreta su historia personal y resignifica su lugar en el mundo, evidenciando la capacidad del sujeto para negociar entre estructura y acción.

Los hallazgos de esta investigación desmienten las visiones maniqueas del neopaganismo como una espiritualidad superficial o carente de estructura; porque evidencian su riqueza simbólica y social, las tensiones entre tradición y cambio, y su condición como campo relacional complejo que contribuye a la pluralización religiosa contemporánea en México. Este caso invita, además, a mirar el neopaganismo desde una perspectiva latinoamericana, descentralizando las narrativas hegemónicas que suelen enfocarse en contextos europeos o anglosajones. Al incorporar trayectorias locales ancladas en historias familiares de migración, se enriquece la comprensión de los fenómenos religiosos contemporáneos y se desafía la idea de que el neopaganismo es un fenómeno “ajeno” o “importado”.

El aporte central de este trabajo radica en visibilizar una corriente poco explorada dentro del panorama religioso mexicano y abrir nuevas discusiones en torno a la categoría de espiritualidad alternativa. Al centrar la atención en una voz situada, se problematiza la generalización de estereotipos y se propone una lectura que reconoce tanto la agencia individual como la influencia estructural en la configuración del sentido religioso. Futuras investigaciones podrían ampliar el corpus de testimonios y comparar trayectorias dentro de distintas comunidades neopaganas mexicanas, explorando el impacto del entorno urbano y de las redes sociales digitales en la configuración de identidades, así como la interacción entre el neopaganismo y otros movimientos espirituales en contextos globalizados.

Finalmente, esta investigación contribuye a la comprensión sociológica de la religión y la espiritualidad contemporáneas desde un prisma situado, plural y crítico, invitando a repensar las categorías analíticas tradicionales para captar las complejidades del neopaganismo en México y, en particular, las formas en que sujetos como Susana construyen sentido, legitimidad y pertenencia en un campo religioso en expansión.



## Referencias

- Anguita, Verónica, & Sotomayor, Angélica. (2011). ¿Confidencialidad, anonimato?: Las otras promesas de la investigación. *Acta Bioética*, 17(2), 199–204. <https://doi.org/10.4067/S1726-569X2011000200006>
- Bauman, Zygmunt. (2010). *Mundo consumo: Ética del individuo en la aldea global*. Siglo XXI Editores.
- Berger, Peter, & Luckmann, Thomas. (1966). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bertaux, Daniel. (2005). *Los relatos de vida: Perspectiva etnosociológica*. Ediciones Bellaterra.
- Bourdieu, Pierre. (1980). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre. (1988). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus. [https://www.academia.edu/39953807/La\\_Distinci%C3%B3n\\_Criterios\\_y\\_bases\\_sociales\\_del\\_gusto](https://www.academia.edu/39953807/La_Distinci%C3%B3n_Criterios_y_bases_sociales_del_gusto)
- Bourdieu, Pierre. (1997). La ilusión biográfica. En *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción* (pp. 74–83). Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, & Passeron, Jean-Claude. (1996). *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Fontamara.
- Colomer, Fernando. (1991). La propuesta pagana. *Scripta Fulgentina: Revista de Ciencias Humanas y Eclesiásticas*, 1(1), 107–119.
- De Benoist, Alain. (2014). ¿Cómo se puede ser pagano? *Elementos*, 82(1), 3–20.
- De Certau, Michel. (2000). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. ITESO-Universidad Iberoamericana.
- De la Torre, Renée. (2007). Estética azteca de las danzas concheras: Tradiciones exóticas o memorias re-descubiertas. *Revista Versión. Estudios de Comunicación y Política*, 147–186. <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/315/314>
- De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina, & Dansac, Yael. (2021). Los efectos culturales de la creatividad ritual del neopaganismo. *Ciencias Sociales y Religión*, 23(00), e021006. <https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15882>
- De la Torre, Renée, & Gutiérrez, Cristina. (2022). Los altares de muerto: Patrimonio cambiante de una tradición mexicana. *Encartes*, 5(10), 279–296.

<https://encartes.mx/de-la-torre-gutierrez-altares-muerto-patrimonio-tradicion-mexico/>

- Denzin, Norman. (1989). *Interpretative biography*. SAGE Publications.
- Díaz, Elizabeth. (2002). Nueva Era: Una religión para la poli posmoderna. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, (68), 44–49. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/4969>
- Durkheim, Émile. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia y otros escritos sobre religión y conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- García, Alejandro, & Saeteros, Tamara. (2023). ¿Retorno de lo divino? El neopaganismo como una forma de manifestación de nihilismo. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 23(44), 135–153.
- Garza, Arnoldo. (2021). Las raíces e implicaciones del neopaganismo en la cultura occidental. *Bloch*, 1(1), 83–98.
- Geertz, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- George, Daniela. (2014, 24 de septiembre). Ásatrú: La religión de los vikingos y sus fieles mexicanos. *Vice*. <https://www.vice.com/es/article/asatru-la-religion-de-los-vikingos/>
- Habermas, Jürgen. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad: Doce lecciones*. Taurus Huamanidades.
- Hermosillo, Belén, Plascencia, Fernando, & Sánchez, Olivia. (2016). La institucionalización de la Wicca en México. *Revista Cultura y Religión*, X(1), 17–30. <https://revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/632/527>
- Kinane, Karolyn. (2013). Intuiting the past: New Age and neopagan medievalisms. *Relegere: Studies in Religion and Reception*, 3(2), 225–248. <https://doi.org/10.11157/rsrr3-2-576>
- Mallimaci, Fortunato, & Giménez, Verónica. (2007). Historia de vida y métodos biográficos. En Irene Vasilachis (Coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 175–212). Gedisa Editorial.
- Martínez, Rogelio. (2023, 27 de marzo). El misticismo de las danzas aztecas. *The Conversation*. <https://theconversation.com/el-misticismo-de-las-danzas-aztecas-200590>



- Montes, Mariana. (2024, 23 de octubre). Pagan festivities: A traveler's guide to ancient rituals. *Adventure Vibes*. [https://blog-vibeaventures-com.translate.google.com/pagan-festivities/?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=es&\\_x\\_tr\\_hl=es&\\_x\\_tr\\_pto=tc](https://blog-vibeaventures-com.translate.google.com/pagan-festivities/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es&_x_tr_pto=tc)
- Redacción BBC Mundo. (2015, 2 de febrero). Islandia construirá su primer templo a dioses nórdicos en mil años. *BBC News Mundo*. [https://www.bbc.com/mundo/ultimas\\_noticias/2015/02/150202\\_ulnnot\\_templo\\_pagano\\_islandia\\_jm](https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/02/150202_ulnnot_templo_pagano_islandia_jm)
- Redacción La Jornada. (2024, 21 de junio). Stonehenge recibe ocho mil visitantes con motivo del solsticio de verano. *La Jornada*, p. 9. <https://www.jornada.com.mx/2024/06/21/espectaculos/a09n1esp>
- Redacción La Nación. (2016, 22 de junio). Vuelven Zeus y Poseidón: Cada vez más griegos creen en los dioses antiguos. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/vuelven-zeus-y-poseidon-cada-vez-mas-griegos-creen-en-los-dioses-antiguos-nid1911427/>
- Redacción Panóptico. (2024, 3 de julio). Neomexicanismo: Un renacimiento cultural mexicano en la era posmoderna. *Panáptico*. <https://panoptico.info/neomexicanismo-un-renacimiento-cultural-mexicano-en-la-era-posmoderna/>
- Ribot, Victoria de la Claridad, Rabell, Sergio, & Gómez, Victoria. (2020). Wicca como fenómeno cultural entre los cubanos. *Humanidades Médicas*, 20(3), 676–688. <http://scielo.sld.cu/pdf/hmc/v20n3/1727-8120-hmc-20-03-676.pdf>
- Sánchez, Arturo. (2013). Druidas y dryades en la sociedad celta. *Iberian Revista Digital de Historia*, (8), 71–94. [https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4722983#:~:text=Texto%20completo%20\(pdf\)](https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4722983#:~:text=Texto%20completo%20(pdf))
- Taylor, Steven, & Bogdan, Robert. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.
- Zayago, César. (2024, 16 de febrero). ¿No tienes plan? Estos son los eventos que puedes visitar este fin de semana en CdMx. *Milenio*. <https://www.milenio.com/politica/comunidad/17-18-febrero-cdmx-semana-macabro>



# Bajo el temazcal

Diego Frausto Gete

Entré al temazcal para limpiar una culpa que no cede con rezos. El vapor brillaba azulado; el aroma a hierbas y piedra húmeda se me pegó al pecho desde el comienzo. Cerré los ojos y la escuché cantar. La abuela, enterrada sin despedida, cantó que todo estaba bien.

—Yo pago por ti—.

Sus manos, calientes, se cerraron sobre las mías y no me soltaron. Renací en ese encierro. Oí mi nombre como si flotara bajo piedra. Empujé la puerta de maguey; la tarde me golpeó.

En la plaza, la abuela caminaba despacio, viva, joven; la gente la rodeó. Nadie me miró. Mi sombra no alcanzó el sol. El suelo se volvió un pasillo de roca. Supe dónde había quedado yo.

Delante, un río sin cielo me lamió los tobillos; xoloitzcuintles aguardaban en silencio. La tierra olía a maíz quemado. En lo hondo retumbaba un tambor sordo: el Mictlán.

Volví al calor. Llamé a la abuela por su nombre. Nadie respondió. Me abracé a mí misma, me clavé las uñas en los brazos: ese dolor debía traerme de regreso. El temazcal no me soltó. El canto de la abuela se cortó y me quedé aquí, en su lugar.



*Luz en la encrucijada*  
**Michiko Defectuosa**

*MICHI*

# Encontrar a Hécate en la encrucijada: autoetnografía del culto a la madre de las brujas en México

Jessica Reyes Sánchez

*Y a Hécate pavorosa  
Qué so la tierra habita,  
Y cuando entre la sangre y los sepulcros  
Gira, terror excita  
En los mastines y cachorros pulcros.  
¡Salve Hécate tremenda! Aquí te queda  
Hasta el fin de mi hechizo; y haz que pueda  
Mi ponzoña tener virtud no menos  
Grande, que de Medea los venenos  
O de Circe o la blonda Perimede  
Idilio II, Teócrito*

## Introducción

Este trabajo intentó reflexionar como, yo una antropóloga mexicana, construí un vínculo devocional con la diosa Hécate. La motivación inicial no responde a una decisión académica sino a una experiencia liminal. En noviembre de 2023, un accidente automovilístico en un cruce de caminos de la Ciudad de México interrumpió la continuidad de mi vida cotidiana y abrió un período de incertidumbre corporal, emocional y existencial que no logré ordenar desde la medicina hegemónica. Fue en ese estado de liminalidad que la diosa de las encruci-



jadas y guía de quienes atraviesan tránsitos irreversibles, cobró relevancia ya que me encontraba en un umbral.

Por ese motivo cuando decidí participar en este libro estuve pensando en mi implicación personal y académica al hablar de Hécate. En un inicio pensé en hacer un trabajo etnográfico que no implicará de forma tan cercana mi experiencia subjetiva en el culto a la diosa. Al final comprendí que no podía hacerlo de otra manera, necesitaba compartir mi propia experiencia encarnada con la deidad. La autoetnografía, como aproximación metodológica, parte precisamente de esta premisa: que la experiencia personal de la investigadora constituye su punto de partida irremplazable. La pregunta no es ¿cómo estudio Hécate desde afuera?, sino ¿qué dice sobre el culto hécateriano contemporáneo el hecho de que una antropóloga agnóstica, en proceso de duelo y recuperación postraumática, encuentre en esa figura un marco de sentido que otras tradiciones no le ofrecieron?

El texto se organiza en cuatro apartados. El primero reflexiona sobre la autoetnografía como metodología y justifica su elección para el estudio del culto a Hécate. El segundo ofrece un recuento histórico y simbólico de la figura de Hécate, desde sus orígenes en la región de Caria y en la literatura griega arcaica hasta su revitalización en los movimientos neopaganos contemporáneos. El tercero constituye el núcleo autoetnográfico del trabajo: la narración y el análisis de la experiencia con el culto, desde el accidente que precipitó el encuentro con la diosa hasta la participación en rituales, cursos y prácticas devocionales en la Cofradía Wicca Luna Azul. El cuarto apartado ofrece reflexiones finales sobre los procesos de agencia, identidad y comunidad que el culto a Hécate genera en sus practicantes contemporáneos.

## **Sobre la autoetnografía**

Este trabajo se basa en la concepción de que el sujeto desempeña un papel activo, guiado por su cultura, en la estructuración de la realidad (Taylor y Bogdan, 1992; Álvarez-Gayou, 2005). Por lo tanto, es innegable que, dentro de la construcción de la realidad, existen tensiones derivadas de la asimetría de poder de las estructuras sociales. Desde esa perspectiva se puede explicar que los fenómenos culturales son formas simbólicas en contextos estructurados socialmente (Thompson, 2002), por lo tanto, no interesa hacer generalizaciones, más bien mostrar cómo opera la experiencia espiritual en la vida de una persona, que además tiene la particularidad de ser antropóloga. Con base en lo anterior se puede afirmar que el acercamiento con lo divino implicaría



un contexto situado de significación social, que dotaría de signos y símbolos la experiencia individual y colectiva. Dicha mirada permite comprender cómo el culto de Hécate ha tomado relevancia y se ha expandido en diversas partes del mundo, pero se fundamenta a la vez en la experiencia personal.

Las tradiciones neopaganas a diferencia de otras prácticas espirituales tienen como eje la experiencia mística y transformativa a través del cuerpo y requieren participación en los rituales. Por lo tanto, la etnografía tradicional, donde la frontera entre observar y participar implica neutralidad para no perder la objetividad, dejan de lado la experiencia desde dentro. Considero que lo anterior significa perder elementos para profundizar en la experiencia simbólica de las y los individuos que son parte de dichas tradiciones. Por lo anterior, decidí que el corte de este trabajo fuera autoetnográfico, ya que me resultó interesante mostrar cómo se construye el vínculo con la diosa a partir de mi propia experiencia encarnada.

La autoetnografía surge en el contexto de “crisis de la representación” en las ciencias sociales, donde se cuestionó la autoridad de la persona investigadora para explicar objetivamente las experiencias del “otro”. Además de repensar la subjetividad del investigador frente al fenómeno investigado. Como resultado de ello y con base en experiencias previas algunos investigadores propusieron no negar la subjetividad, y recuperar la experiencia vivida como una forma de explicar diversos fenómenos culturales (Clifford, J. & Marcus, G. E. 1986).

Según algunos autores la autoetnografía es un acercamiento a la investigación y la escritura que busca describir y analizar sistemáticamente (grafía) experiencias personales (auto) para entender la experiencia cultural (etno) (Ellis, 2004; Holman, 2005, Blanco, 2012). Por lo tanto, se puede afirmar que tiene tres componentes estructurales. El primero es el autobiográfico que implica, que la persona investigadora tenga un doble rol, ya que es sujeto y objeto de la investigación. Son su cuerpo, memoria y emociones la materia prima que permite construir conocimiento. En segundo lugar está el componente etnográfico, que posibilita que la experiencia individual se analice como expresión de experiencias culturales más amplias. Finalmente está el componente escritural que permite mostrar cómo el conocimiento se produce a partir de la producción textual<sup>1</sup>.

---

1 A lo largo del devenir de la autoetnografía han surgido vertientes que dialogan y se tensionan entre sí. Como ejemplo de lo anterior se mencionan las siguientes vertientes: nativa, reflexiva, analítica, performativa, feminista, colaborativa, duoetnográfica, moderada, decolonial, digital, colectiva y de métodos mixtos.



Para este trabajo retomo la mirada de Ruth Behar<sup>2</sup> (2022), quien, considera que el enfoque autoetnográfico implica producir conocimiento a través del vínculo de la experiencia personal con la experiencia etnográfica. Lo anterior permite a la persona investigadora ahondar en sus propias emociones y experiencia y como conectan con la emocionalidad y experiencia de los otros. Además, desde la propuesta de Behar, el trabajo autoetnográfico es un entramado narrativo que al estar relacionado con sentimientos y emociones permite a través de la escritura transformar el dolor en una experiencia colectiva y situada. Sumado a lo anterior, la perspectiva mencionada enfatiza en el cuerpo como la materia prima de la experiencia y enfatiza en su relación dialógica con el entorno. Considero que la autoetnografía desde la propuesta de la autora a diferencia de la etnografía tradicional, permite mostrar como la relación devocional con la diosa Hécate se construye a partir de la experiencia corporal y subjetiva, además permite comprender como se transforma esa relación, como opera y como transforma la biografía de una persona concreta.

Finalmente es pertinente mencionar que en este trabajo me interesó enfatizar en las respuestas (agencia) de las personas frente al poder que ejercen las estructuras sociales (Giddens, 2003). En ese sentido intenté reflexionar en las formas en que el culto a Hécate se convierte en un factor que puede generar procesos de agencia en las personas que se sienten vinculadas con la deidad. Por ello, era relevante mostrar mi propio proceso de agencia al transformar una experiencia dolorosa en una experiencia situada que me permitió comprender el mundo de otra manera. También cabe aclarar que el alcance de este trabajo se queda en mi propia experiencia y que soy consciente que faltó incluir la perspectiva de otras personas que profundizarán desde su experiencia en el culto a Hécate.

### **¿Caria o Grecia? Breve recuento sobre el origen de Hécate**

Existen diversas interpretaciones del origen de la Diosa Hécate, algunos autores como sitúan el inicio de su culto, y por tanto el origen de su mito en la región de Caria (Turquía), para posteriormente extenderse hasta Grecia y sus alrededores (Bremmer, 2009; Johnston, 1990; Kraus, 1960). Mientras que otras corrientes ubican su origen en Grecia. Lo que no se puede negar es que posterior al siglo VIII a. e. c, la diosa ha estado presente en la literatura, arquitectura y la religión griega y posteriormente en la religión romana. Las evidencias arqueológicas sitúan en la ciudad-teocrática de Lagina el Santuario más importante de

la deidad, en donde se conservan frisos que dan cuenta de su papel en el mundo griego (Molina, 2014).

**FOTOGRAFÍA1. REIMPRESO DE RUINAS DEL TEMPLO DE HÉCATE EN EL SANTUARIO DE LAGINA, CARIA, ACTUAL TURQUÍA.**



FUENTE: CAROLE RADDATO, 2015, VÍA WIKIMEDIA COMMONS. LICENCIA CC BY-SA 2.0.

Pese a las controversias sobre su origen territorial e histórico, un buen número de autores la sitúan cómo una diosa prehelénica, cuyo mito y culto se adaptó a la cosmovisión griega. Su origen como diosa “extranjera” puede explicar las razones por las que comparte elementos divinos con deidades de dicho panteón. Por ejemplo, con Artemisa comparte atributos relacionados a lo liminal, lo nocturno y lo salvaje. Mientras que con Hermes comparten características asociadas a la liminalidad, capacidad de convertirse en psicopompos y presencia en los márgenes urbanos. Lo anterior es un componente que ayuda a comprender cómo su culto estaba en intersección con el culto a otras deidades. Además de las razones por las que no se la situaba “debajo” de los dioses olímpicos, pese a no ser considerada una diosa “principal”.

Las y los lectores se preguntarán: ¿Por qué una diosa que aparentemente no era una de las más relevantes en el panteón griego ha perdurado a través

del tiempo? Poder profundizar en dicho cuestionamiento, no es una tarea sencilla, y es posible hacer muchas interpretaciones sobre la relevancia histórica de Hécate. Sin afán de hacer conclusiones definitivas, me interesa plantear algunos puntos que ayuden a comprender cómo una diosa como Hécate ha trascendido en el tiempo. En primer lugar, hay que recordar que los griegos, al ser una sociedad politeísta, jerarquizaron a las divinidades para explicar el orden de la sociedad. Los mitos permitieron explicar la transición entre el dominio de los titanes al predominio de los dioses olímpicos, quienes se caracterizaron (a diferencia de los dioses de otros panteones) por poseer muchas cualidades humanas. En dicha jerarquía también existía cabida para otros dioses considerados “secundarios” pero que tuvieron un papel importante en la cosmogonía griega.

**FOTOGRAFÍA 2. HÉCATE CON CUATRO MANOS Y CUATRO ANTORCHAS. MUSEO ARQUEOLÓGICO DE ANTALYA, TURQUÍA**



FUENTE: [JOE WALLACE](#)



Si bien es cierto que Hécate no estaba dentro de los doce dioses y diosas olímpicas, si aparece como personaje importante en algunos mitos, donde ayuda o guía a diversos personajes. Esto se afianza con las incontables fuentes arqueológicas y documentales que dan cuenta del culto que en la vida cotidiana recibía la diosa. Se han encontrado en cruces de caminos y en templos dedicados a deidades como Artemisa o Apolo, estatuillas que representan a la diosa. Hay vestigios de que en una época temprana su culto estaba más relacionado al espacio doméstico que al espacio público.

Además de las fuentes arqueológicas es en el Himno a Hécate, presente en la Teogonía de Hesíodo (1978), datado en el siglo VIII a. e. c., donde se ubican las referencias escritas más antiguas de la deidad. En dicho texto, Hesíodo la sitúa como hija de los titanes Asteria y Perses, por lo tanto, cuenta con dones y virtudes heredados de sus padres. El poeta explica el papel relevante que Hécate tiene durante la Titanomaquia, ya que decide estar de lado de los dioses olímpicos alejándose de su estirpe titánica. Esto da como resultado que Zeus, le permita conservar su potestad sobre la tierra, el cielo y el mar oscuro.

Ella [Asteria], quedando embarazada, trajo al mundo a Hécate, a la que el Crónida Zeus estimó por encima de todas y le dio como brillantes regalos participar de la tierra y del estéril mar, pero también obtuvo parte de la honra del estrellado cielo y es especialmente respetada por los inmortales dioses. En efecto, ahora, cada vez que alguno de los hombres sobre la tierra quiere atraerse el favor de los dioses, realizando hermosos sacrificios según costumbre, suele invocar a Hécate. Mucha honra acompaña con facilidad a aquel cuyas súplicas acepta benévola la diosa y le otorga, además, felicidad, puesto que tiene capacidad para ello. Tiene una parte, en efecto, de todo lo que poseen cuantos nacieron de Gea y Urano y consiguieron una esfera de influencia. No ejerció con ella violencia el Crónida, ni le quitó nada de cuanto alcanzó entre los primeros dioses, los Titanes, sino que conserva lo que desde el primer momento obtuvo, y no por ser hija única la diosa participó menos de la esfera de influencia (y gloria en la tierra, en el cielo y en el mar), sino incluso mucho más, puesto que Zeus la honra ... (Hesíodo, 1978: pp.404-452).



Otro documento que nos habla de la relación de Hécate con los dioses Olímpicos la proporciona el Himno homérico a Deméter, compuesto hacia el año 610 a.n.e. En dicho texto se relata el rapto de Perséfone por Hades. En esta versión del mito, Hécate, quien vivía en una cueva, escuchó los lamentos de Deméter por la pérdida de Perséfone. Decide acudir en su ayuda y comienza a indagar dónde está la diosa. Es Hécate quien sirve de guía a la diosa olímpica, ya que le ayuda a atravesar los parajes oscuros, con una luz (antorcha) en su mano (Homero, 1988). En esta versión, es Hécate quien ayuda a Perséfone a salir del inframundo para encontrarse con su madre. Este acto le dota de un don más, la capacidad de actuar en los espacios liminales. Es además a partir de este hecho que se le relaciona con la reina del inframundo y en diferentes fuentes se menciona que se convierte en compañera habitual de Perséfone durante los meses que ella habita en el inframundo. Según algunos autores, al adquirir cualidades ctónicas<sup>3</sup>, Hécate tuvo potestad sobre los espíritus, quienes se convierten en su corte cuando ella vaga por los caminos.

En los himnos órficos<sup>4</sup>, los oráculos caldeos y los papiros mágicos griegos nos muestran por un lado los atributos que la deidad ha adquirido a lo largo de siglos. En estos textos es donde se vislumbran sus vínculos con cultos místéricos. El siguiente fragmento del Himno Órfico a Hécate, nos muestra cómo se entendía en ese momento a la diosa.

Invoco a Hécate, protectora de los caminos, en las encrucijadas, grata, celeste, terrenal, marina, de azafranado peplo, sepulcral, y que se agita delirante entre las almas de los muertos; hija de Perses, amante de la soledad, que disfruta con los ciervos, noctámbula, protectora de los perros, invencible soberana que devora animales salvajes, sin ceñidor en su cintura, y con una figura irresistible; que se mueve entre los toros, dueña guardiana de todo el universo; conductora, joven guerrera, nutridora de jóvenes, montaraz. En conclusión, suplico que asista la doncella a los sagrados misterios, mostrándose propicia al boyero de corazón siempre alegre... (Sellarés & Maynadé, 2002).

---

3 En las antiguas mitologías, en particular en la griega, dicho término hace referencia al vínculo de algunas deidades con el inframundo, como una forma de diferenciarles de las y los dioses celestes.

4 Son una colección de 87 poemas religiosos breves compuestos a finales del helenismo (siglos III o II a.e.c.) o principios del romano (siglos I al II e.c.)

El vínculo de Hécate con la hechicería favoreció que se la relacionara con figuras como la de Circe y Medea, quienes en diversos mitos son “hijas” de la diosa. Es ella quien les aconseja y dicta diversos hechizos para favorecerlas y a las personas con las que están vinculadas. Además, aparece dando ayuda o recompensas a héroes como Teseo, a quien regaló una ensalada de diente de león por derrotar al Minotauro de Creta.

Como mencioné en líneas anteriores, Hécate no fue una diosa olímpica. Pero eso no impidió que su culto se popularizará y estuviera presente en la vida cotidiana de las y los griegos, cuya mitología se caracterizó por ser dinámica y adaptable a los fenómenos sociales que les impactaban. Lo que ayuda a comprender cómo diversos mitos fueron adecuados para explicar que Zeus le permitió a la diosa continuar con su potestad sobre el cielo, la tierra (con extensión al inframundo), y al mar oscuro después de la titanomaquia. Este suceso implicó a nivel simbólico que reconociera la relevancia y poder de la deidad, y permitió que fuese vinculada a los mitos y épicas de las y los dioses olímpicos.

Hécate es sin duda una diosa que se ha adaptado a diferentes momentos históricos, lo que ha permitido que a lo largo del tiempo adquiriera nuevos epítetos y símbolos. Es esta capacidad de cambio lo que ha permitido que adquiriera relevancia en diferentes culturas, por lo que no es casual que su culto se revitalice en nuestros días. Como he dicho en líneas anteriores la deidad ha conservado varios de los símbolos que le han acompañado desde la antigüedad. Uno de estos es el Strophalos, un símbolo circular que, según los oráculos caldeos, dan cuenta de su figura como *anima mundi*<sup>5</sup>. Entre los símbolos que se le asocian destacan las llaves, la antorcha y la espada, que son reminiscencia de su papel en la mitología griega. Además de ser asociada con las serpientes, los perros negros y según algunos autores con los búhos. También es considerada una diosa de la justicia y de los espacios liminales (Agudo, 2016).

Con el advenimiento del cristianismo, la faceta de la diosa vinculada a la hechicería fue un elemento que la asoció con los entes diabólicos. Por ejemplo, se la nombra en el *Malleus maleficarum* como la diosa de las brujas, con la intención de desmotivar su devoción y ritos, se la vinculó con el infierno. Como resultado su figura se estigmatizó y de ser una diosa protectora de los seres liminales se le asoció a lo demoníaco y la venganza (Rodríguez, 2021). Asociaciones que continúan presentes en algunos sectores religiosos y laicos y que

---

5 Hace referencia a la conexión entre todos los seres vivos y lo inanimado a través de una fuerza “cósmica” desde esa mirada, Hécate representaría la fuerza que ha movido al universo desde el inicio de los tiempos.



ven con temor como el culto a ella se revitaliza. Hoy en día algunas personas le dan el tratamiento de diosa infernal e incluso se advierte de los peligros de trabajar con “una diosa oscura”, ya que desde esta mirada su culto se vincula a entes demoníacos.

**CUADRO 1. ATRIBUTOS DE HÉCATE**

| Símbolo/ elemento asociado        | Época histórica         |
|-----------------------------------|-------------------------|
| Encrucijadas                      | Siglos VII a V a.n.e.   |
| Perros negros                     |                         |
| Portadora de antorchas            |                         |
| Vinculada a las abejas            | Siglos IV a I a.n.e.    |
| Soberana de los muertos           |                         |
| Criadora de jóvenes               |                         |
| Llaves                            |                         |
| Nutridora de jóvenes              | Siglos I n.e a III n.e. |
| Soberana del mundo                |                         |
| Anima mundi                       | Siglo IV al V de n.e.   |
| Diosa de la hechicería            |                         |
| Cuidadora de los cruces de camino |                         |

**ELABORACIÓN PROPIA CON BASE EN EL TRABAJO DE MARIO AGUDO VILLANUEVA (2016).**

**Culto actual en el mundo**

El auge de las religiones neopaganas<sup>6</sup>, que encontraron en el reconstruccionismo una forma de traer al presente mitos, cultos y diversos panteones, permitió que deidades como Hécate se incorporarán en los nacientes movimientos espirituales, que buscaban sacudirse siglos de pensamiento judeocristiano. Este proceso se posibilitó en gran parte, ya que la diosa, desde la antigüedad fue vinculada con el ámbito celeste, pero también tuvo estrecha relación con el inframundo. Además de que diversos mitos hacen referencia a la ayuda y cobijo que dio a gente que desafiaba el *estatus quo* y que física y moralmente se encontraban en un espacio liminal (como gente sin hogar, personas vincu-

6 En este trabajo se entiende como el conjunto de movimientos espirituales modernos inspirados en las diversas formas de religiosidad precristianas.



ladas a la magia, ladrones, entre otras) e incluso se le relacionó con seres como las gorgonas<sup>7</sup>. Estas características sin duda fueron un factor importante que potenció que las religiones neopaganas se interesaran por una deidad con la que podían identificarse numerosas personas.

Es de particular interés, mencionar a la Wicca, religión surgida en la primera mitad del siglo XX en Reino Unido, y que se caracteriza por ser un movimiento ecléctico y descentralizado, donde se rinde culto a la Diosa y al Dios. Debido a su origen y estructura dicha religión tiene diferentes tradiciones entre las que destacan la vertiente gardneriana y la alejandrina. La primera es nombrada así debido a que ubican el inicio de su linaje con Gerald Gardner<sup>8</sup>, operan como un culto misterioso y tienen como principales deidades al Dios Astado y a la Gran Diosa. Mientras que la segunda, fundada por Alex Sanders se caracteriza por su énfasis en la magia ceremonial y por ser más ecléctica y abierta a incorporar creencias de otras prácticas espirituales (Hermosillo, 2022).

Es en las diversas vertientes de esta religión neopagana donde la figura de Hécate tuvo un resurgimiento e impulso que ha generado que hoy en día sea parte de la cultura popular. Entre los diversos grupos que han retomado el culto a la Hécate destaca el trabajo realizado por Sorita D'Este en Reino Unido y Lady Ayra Alseret en España y en México los aportes realizados por la Cofradía Wicca Luna Azul (D'Este & Rankine, 2017; Alseret, *et. al.*, 2015).

Sorita D'Este, sacerdotisa de la tradición Wicca (de linaje alejandrino con influencias de la wicca gardneriana, la galesa, el Thelema y otras tradiciones) fundó en noviembre de 2010 el Pacto de Hécate. Tal iniciativa buscó reunir a personas que honraran a la diosa. La intención fue que independientemente de su tradición, o la falta de ella, las personas interesadas compartieran su trabajo, investigación, devoción y pasión por la deidad. El objetivo de esta estrategia fue establecer una sociedad internacional que permitiese estudiar, compartir y experimentar la historia y los misterios de la Diosa Hécate, como Alma del Mundo Cósmico (Covenant of Hekate, 2025).

En 2010, a partir de sus investigaciones Sorita D'Este, impulsó el Rito denominado “Fuegos Sagrados de Hécate” celebración devocional internacional única de los misterios y la magia de la Diosa. D'Este y las personas inte-

---

7 En la cosmovisión griega son seres liminales que cumplen una función apotropaica. Su figura muestra el límite entre lo inhumano y lo humano. Se las representa con cabello de serpientes, colmillos, lengua protruyente y en algunas representaciones arcaicas son aladas.

8 Quien junto a Doreen Valiente son considerados los artífices de la estructura religiosa de la tradición Wicca.



grantes del Pacto de Hécate buscan que este rito se repita en diversas partes del mundo e insisten en que no es necesario ser parte de la Alianza de Hécate para poder replicarlo. Además, D’Este ha escrito diversos libros sobre la titánide con la intención de acercar a un público no erudito a la genealogía y ritos de la diosa.

En España, Lady Ayra Alseret sacerdotisa de la Tradición Correlliana, fundó en 2004, la Organización Internacional Templo de Hécate (OI TdH). Con este hecho se convierte en la Primera Portadora e Imperio de la Luz de Hécate. Pese a que el trabajo del templo inicia en los primeros años del siglo XXI, es hasta 2016 que deciden hacer de manera pública sus actividades. Para ello, además de publicar libros y material de difusión, cuentan con una página web. Hay que mencionar que en un inicio el OI TdH se ubicaba en Sevilla, pero en la actualidad se encuentra en Madrid (Templo de Hécate, 2025).

La misión de este templo es:

- Generar una comunidad unida y activa en torno al trabajo, la devoción y la investigación de nuestra Diosa Hécate principalmente en español.
- Generar comunidades en diferentes países que participen de los objetivos de este Templo. Conocer y estudiar en profundidad a la Diosa Hécate y Su culto, desde el más antiguo hasta los cultos actuales.
- Generar un espacio para el diálogo, la conversación y el desarrollo de los trabajos realizados por distintas comunidades y personas que confluyan en un conocimiento para todos.

La estructura de dicha organización es la siguiente:

**CUADRO 2. ESTRUCTURA DEL OI TdH**

| Rol                                               | Función                                                                                                                                                                                                 |
|---------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Atalaya de Hécate                                 | Fundadores y directores del Templo de Hécate original.                                                                                                                                                  |
| Primer Círculo<br>- Doncella/<br>Siervo de Hécate | Personas afines a la Diosa, que pueden participar en los eventos del Templo, pero no son Sacerdotes o Sacerdotisas de Hécate, bien porque están en formación o porque no sienten la llamada sacerdotal. |

|                                                               |                                                                                                                                                                                                                      |
|---------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Sacerdote<br>Serpiente /<br>Sacerdotisa<br>Serpiente          | Personas formadas como Sacerdotes o Sacerdotisas de Hécate, dentro de la estructura del Templo de Hécate, o cualquier otro Santuario o Templo adscrito a este.                                                       |
| Sacerdote del<br>Stróphalos/<br>Sacerdotisa del<br>Stróphalos | Las personas que se encuentran en este grupo se han formado como Altos Sacerdotes o Altas Sacerdotisas de Hécate, dentro de la estructura del Templo de Hécate, o cualquier otro Templo o Santuario adscrito a este. |
| Señor / Dama<br>de las Llamas                                 | Personas que se convierten en las Cabezas y Fundadores de los Templos o Santuarios adscritos al Templo de Hécate.                                                                                                    |
| Miembros<br>Honoríficos                                       | Personas físicas y jurídicas que se hagan acreedoras de tal distinción por razón de sus méritos relevantes y servicios prestados.                                                                                    |

**FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA CON BASE EN LA INFORMACIÓN DEL OI TdH (TEMPLO DE HÉCATE, 2025).**

La estructura del OI TdH posibilita que a lo largo del mundo se establezcan nuevos Santuarios y Templos que cumplan los requisitos solicitados por el Templo inicial. Un ejemplo de esto es el Templo de Hécate en México fundado en 2019, dirigido por Alejandro Estanislao, supremo sacerdote de la Cofradía Wicca Luna Azul. El Templo de Hécate en México realiza cursos devocionales para acercarse al culto a la diosa, celebran diversas ceremonias relacionadas a los epítetos de esta y también forman a sacerdotisas y sacerdotes dedicados a su culto.

Covenat Of Hecate y el OI TdH, son dos referentes a lo largo del mundo para comprender y guiar el culto actual de Hécate. Es a partir del trabajo de Sorita D'Este y de Lady Ayra Alseret que las personas que han conectado con la diosa cuentan con una guía para aprender de los cultos antiguos y modernos para así honrar a la diosa. Esto ha generado que a lo largo del año se realicen diversas ceremonias para devocionar a la deidad derivadas de la investigación y propuesta de ambas sacerdotisas.

Es de particular interés mencionar que, si bien el culto actual desde la propuesta de D'Este y Alseret se recuperan rituales de la época griega, que además se encuentran documentados en diversas fuentes históricas; se han actualizado al contexto actual. Lo anterior con la intención de hacerlos un poco más cercanos a las personas interesadas por incursionar en el culto a Hécate. El trabajo de ambas sacerdotisas da cuenta de la existencia de un culto organi-



zado, que se documenta en fuentes históricas y que adaptan a las necesidades de la sociedad del siglo XXI el culto a la diosa de las encrucijadas.

**CUADRO 3. CEREMONIAS ANTIGUAS Y ACTUALES PARA RENDIR CULTO A HÉCATE**

| Rituales antiguos         | Rituales modernos      |
|---------------------------|------------------------|
| Deipnon                   | <b>Fuegos Sagrados</b> |
| Celebrado cada luna nueva | Celebrado en mayo      |
| Noumenia                  | <b>Hekatesia</b>       |
|                           | Celebrada en agosto    |
|                           | <b>Noche de Hécate</b> |
|                           | Celebrado en noviembre |

**FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE D’ESTE Y RANKINE, 2017.**

### Hécate en la cultura pop

Además de convertirse en una figura relevante de las religiones neopaganas, la figura de la diosa Hécate ha cobrado auge en el ámbito de la cultura popular. La diosa ha sido mencionada en series de ficción como “Hechiceras” (CBS Television) y “El oscuro Mundo de Sabrina” (Netflix) en las que se nombran algunos elementos de su mito de origen. También se ha visibilizado a través de la música, como en el vídeo de la canción “Levitating” de la cantante albanobritánica Dua Lipa. Incluso parte de su mitología ha sido retomada para reinterpretarla en personajes de cómics de las compañías DC Comics y Marvel.

Pero su figura no solo ha sido retomada en el ámbito de la cultura mainstream, cineastas independientes como Nadia Benedicto, en el largometraje intitolado “Hékate” del 2022, recupera a la diosa para hablar de temas como la violencia de género. Es a través de una narrativa que entremezcla elementos místicos y oníricos, que la cineasta pretende visibilizar que, pese a los avances entorno a la equidad de género, falta mucho por deconstruir en torno a las violencias sistémicas que vivimos las mujeres. Sumado a esto, es relevante mencionar que algunos sectores del movimiento feminista se han vinculado con la deidad como símbolo de empoderamiento femenino. Por este motivo, algunas de ellas han nombrado colectivas designándose a sí mismas como “hijas” o “brujas” de Hécate. Los ejemplos anteriores dan cuenta de la relevancia que ha tomado dicha diosa en el mundo contemporáneo. El auge y popularidad de dicha deidad en ámbitos tan diversos ha contribuido a la existencia de infor-

mación que no necesariamente tiene rigurosidad histórica y que confunde su representación gráfica, símbolos y epítetos con los de otras diosas griegas o de otros panteones. Un ejemplo de lo anterior es que por ser una diosa triforme se la confunde con la triple diosa celta<sup>9</sup>.

En el caso específico de las cuestiones relacionadas con el culto a Hécate, han surgido diversas reinterpretaciones de sus ritos y de su significado simbólico. Lo que ha generado algunas tensiones y contradicciones entre las y los practicantes de diversas ramas de la brujería que le rinden tributo, debido a que existen ciertas disputas por mostrar que ciertas formas de venerarla son las “adecuadas”. Por este motivo, es posible rastrear una oferta muy variada de cursos y ceremonias que ofrecen instruir a las personas en el conocimiento de la diosa. Pese a las disputas, el apogeo para honrar a Hécate ha significado que un número creciente de personas busquen espacios, cursos o ceremonias devocionales con la intención de acercarse a ella en búsqueda de un vínculo espiritual/religioso. La saturación mediática no es un problema menor, es el contexto en el que la mayoría de los nuevos practicantes, incluyéndome, llegan a la diosa. Por lo que se puede afirmar que, entre el culto históricamente fundamentado y su versión pop, se produce una tensión viva dentro de las propias comunidades Hécaterianas.

El siguiente apartado se centra en mi experiencia personal con la diosa y cómo pase de ser una antropóloga agnóstica a una devota de Hécate.

## Autoenografía de una encrucijada

### Mi encuentro con Hécate

Una noche de noviembre de 2023, mientras circulaba en una avenida muy importante de la Ciudad de México, tuve un accidente automovilístico bastante grave. Fue justo en un cruce de caminos donde me estrellé sobre un poste que cayó en el toldo del auto. Todo sucedió en minutos, aunque para mi cuerpo todo pareció una eternidad. Recuerdo que, mientras me golpeaba la frente con el volante y el cinturón de seguridad me daba tirones, sentía los vidrios del parabrisas cayendo sobre mi cuerpo. También recuerdo escuchar el estruendo del metal estrellarse frente a un poste. Las emociones que me atravesaban eran el miedo y el desconcierto, mi cuerpo temblaba en una crisis nerviosa. En

---

9 La triplicidad de Hécate hace referencia a una sola diosa con tres manifestaciones de una misma naturaleza cosmológica (los tres caminos, los tres reinos, las tres lunas), y la triple diosa celta hace referencia a las 3 formas de representar a la diosa doncella-madre-anciana en la tradición Wicca.



minutos, la avenida antes vacía se llenó de personas que se pararon a observar, llegaron rápidamente algunos policías y una ambulancia que me atendía una hemorragia nasal que no se detenía. Después de eso hubo caos e incertidumbre, yo no acababa de entender cómo es que esto había sucedido.

El resultado del suceso fue que mi automóvil fue catalogado como pérdida total. Pese a que no tuve lesiones significativas, soy consciente que estuve a punto de morir. Dicho suceso trajo consecuencias emocionales, legales y económicas a mi vida. Aunque parece un cliché, ese momento liminal implicó que repensara el sentido de mi vida, no encontraba respuestas que satisficiera mi necesidad de explicar desde un ámbito no racional, las razones por las que, a pesar de la gravedad del incidente, estaba sin heridas físicas considerables. Si bien ya estaba en proceso terapéutico como una forma de elaborar mi proceso emocional, no lograba sentir tranquilidad y mucho menos respuestas a mis inquietudes. Me encontraba atravesando un proceso postraumático que me hizo cuestionar mi propia existencia.

A los cuestionamientos anteriores se sumó mi formación como investigadora, que me permitió estar reflexionando desde muchos puntos en la experiencia vivida. Aunque siempre he sido cercana a la corriente fenomenológica, los temas de mi interés se han centrado en las corporalidades, el género y su relación con el territorio. Mi experiencia desde la antropología fue un puente que me permitió adentrarme en mi experiencia interior, pero sin dudas también generó algunas tensiones al cuestionarme si realmente tenía sentido estar dedicando tanto tiempo a reflexionar en lo sucedido.

Aunque traté de seguir mi rutina y continuar con mi vida, intentar dar respuesta a lo sucedido fue un asunto que no pude dejar de lado. Lo anterior contribuyó a incrementar la ansiedad e incertidumbre que sentía en mi interior desde el accidente que se manifestó en un cuerpo contracturado, cansado y necesitado de paz. Fue en esa encrucijada emotiva y corporal que comencé a cuestionar mis creencias sobre lo divino, como una forma de buscar respuestas al suceso que viví. Aunque mi familia nuclear se adscribe como católica, durante la mayor parte de mi vida me consideré agnóstica y muy crítica de la religión, por lo que acercarme a dicho culto me causaba más conflicto que consuelo. No puedo obviar que aprecié los esfuerzos de mi familia y personas cercanas por intentar compartirme consuelo a través de algunos ritos de su tradición religiosa (judeocristiana) pero no me sentía para nada conectada con dicho discurso, debido a que a lo largo de mi vida cuestioné su machismo y su lejanía con el placer.



En medio de una marea de emociones y sensaciones, y en una encrucijada personal que me hizo cuestionarme mi propia existencia, decidí buscar respuestas ante las inquietudes internas que experimentaba. Recordé que desde años atrás había estado interesada en conocer la tradición Wicca, como una manera de conectar con la naturaleza y la divinidad. Con mucha confusión empecé a indagar desde la antropología y desde un ámbito no académico en temas como la muerte, la vida y la espiritualidad. Como atravesaba un proceso legal, me sentía como una persona liminal, este hecho me hizo cuestionarme mi identidad, mi ética y mi conexión con el mundo. No tengo claridad si buscaba una explicación antropológica o una espiritual, lo que tengo claro es que una figura se hizo recurrente en las indagaciones que realicé. Esa figura era Hécate, una diosa liminal y oscura. Si bien ya había leído y escuchado sobre la deidad, fue en este momento de encrucijada personal cuando me sentí conectada con su mitología.

Comencé a indagar sobre su historia y me sorprendió la cantidad de información contradictoria que existe sobre ella. Me impresionó darme cuenta el revuelo que su culto ha causado en los últimos años, y que se reflejaba en la amplia cantidad de cursos, ceremonias y actividades dedicadas a ella. Me resultó muy significativo saber que se la considera una diosa liminal y que muchas de las personas que le rendían culto en la antigüedad eran considerados seres liminales. Y así me sentía yo, un ser liminal intentando saliendo de una encrucijada. Para satisfacer mi curiosidad antropológica, me acerqué a varios trabajos académicos que buscaban analizar la figura de la deidad en Grecia y Roma. Encontré que la historia de la diosa ha sido de interés para diversos investigadores que se han fascinado por la capacidad de transformación de su culto. Dichos trabajos me permitieron profundizar en la historia de Hécate, pero faltaba algo que pudiera acercarme emotivamente al encuentro con ella.

Motivada por la búsqueda que realicé, y teniendo en cuenta lo que pude ver en redes sociales, comencé a buscar un lugar para inicialmente acercarme a la tradición Wicca y como resultado de ello con el culto a Hécate. Recordé que años atrás, Dulce, una amiga de la universidad, me había invitado a una ceremonia donde se realizó una ritual llamado Litha<sup>10</sup>. Fue así como recordé que

---

<sup>10</sup> En la tradición Wicca y otras religiones neopaganas, con base en la dualidad del dios y la diosa se usa la denominada “rueda del año”, que ayuda a marcar y celebrar el ciclo de las estaciones a través de los equinoccios y solsticios. Dichas celebraciones son: Samhaim, Yule, Imbolc, Ostara, Beltane, Litha, Lughnasadh y Mabon.



seguía en redes sociales a la Cofradía Luna Azul, que además resultó ser sede del Templo de Hécate en México.

En la búsqueda de un bálsamo que me ayudara a controlar la marea interna que experimentaba, decidí comenzar a tomar los cursos de formación para el primer grado del sacerdocio Wicca. Fue durante el segundo curso de formación que inicié las clases presenciales. Y fue en ese proceso que pude iniciar mi acercamiento con el culto a Hécate.

### Los fuegos sagrados de Hécate

Aunque ya había indagado sobre su origen y mitos, mi acercamiento con Hécate desde lo corpóreo-emotivo en un ámbito ritual surgió al iniciar mi formación en el primer grado del sacerdocio Wicca en la citada cofradía Wicca Luna Azul. Las clases de formación son impartidas por el Maestro y sumo sacerdote<sup>11</sup> Alejandro Estanislao, quien constantemente mencionaba a la titánide. Esto me dio la posibilidad de conocer más sobre ella y observar algunas de las ofrendas que le son realizadas en dicho coven. Este fue el primer vistazo que tuve del culto que se da en ese espacio. Es relevante mencionar que Wicca Luna Azul es el único sitio en México avalado por el OI TdH, y tienen la guía de Lady Ayra Alseret. Por lo tanto, son la sede espiritual y física del Templo de Hécate en México<sup>12</sup>, una extensión del que se ubica en España, esto les posibilita dar cursos y formación sacerdotal que es supervisada por la sede central.

Atrajo particularmente mi interés que Estanislao hacía hincapié en la importancia de acercarse a las fuentes históricas para entender el culto actual a la deidad. Además de enfatizar la relevancia de distinguir los epítetos y símbolos de Hécate con los de las deidades de otros panteones. Lo anterior debido a que por el auge de su popularidad ha derivado en —palabras de dicho maestro— la creación de cursos “express” que no están sustentados y que reproducen información que no cuenta con soporte histórico. Como mencioné anteriormente, debido al exceso de información, es posible encontrar imágenes, estatuas y diversos objetos que se ofertan como símbolos de la diosa pero que en realidad pertenecen a deidades de otros panteones. Desde mi ser investigadora, me pareció muy interesante que tanto el Templo de Hécate en España como su

---

11 La tradición Wicca de vertiente Gardneriana y Alejandrina tiene una estructura sacerdotal dual y graduada a nivel local (coven), que se representa en tres grados: Sacerdote/sacerdotisa de primer grado. Sacerdote/sacerdotisa de segundo grado y sumo sacerdote/suma sacerdotisa.

12 Revisar el cuadro 2, donde se explica la estructura del OI TdH. Dicha estructura es replicada en el Templo de Hécate, México.

extensión mexicana apelarán por el estudio documentado para sustentar los ritos y prácticas espirituales relacionadas con la diosa. Desde mi perspectiva, esto da cuenta de su interés por comprender cómo ha transitado a través del tiempo la figura de la titánide. Hacen hincapié en la importancia de comprender los epítetos y símbolos de la deidad para sustentar la práctica espiritual. Si bien los ritos son adaptados a la actualidad, los ritos antiguos son el soporte que sustenta la práctica hoy en día.

**FOTOGRAFÍA 3. ALTAR A HÉCATE. CEREMONIA DE FUEGOS SAGRADOS, 2024**



**FUENTE: JESSICA REYES**

En mayo de 2024, asistí por primera vez a una ceremonia dedicada a Hécate. Fue durante los denominados “Fuegos Sagrados” que tuve la oportunidad de



experimentar el culto actual a la diosa. Si bien ya había asistido a algunas ceremonias Wicca, lo que experimenté esa noche fue bastante distinto. El rito se realizó aproximadamente a las siete de la noche y se nos solicitó acudir vestidas de negro. El salón (una terraza) rectangular de aproximadamente diez metros, fue acomodada con sillas en formación circular para las y los asistentes, en el centro se encontraba una antorcha de aproximadamente dos metros, rodeada de pétalos de rosas rojas. En uno de los extremos se colocó el altar, en cuyo centro estaba la figura de la diosa (tallada en madera), a sus lados veladoras y rosas rojas (ver fotografía 3). En el otro extremo estaba una mesita que serviría para poner las ofrendas llevadas por las y los participantes. Llegué a la ceremonia con nervios y deseosa de saber que sucedería en dicho lugar.

El ritual inició con una explicación general de los fuegos sagrados y de la mitología de la diosa, que sin duda ayudó a que las personas asistentes comprendiéramos el significado de esa fecha, un poco de la historia de la diosa y lo que sucedería en la ceremonia. Posterior a la explicación, se disminuyó la luz del salón hasta quedar en oscuridad y dio comienzo la ceremonia en un ambiente de solemnidad. Fue presidida por Alejandro Estanislao como cabeza del Templo en México, le acompañaban varias sacerdotisas, denominadas “serpientes”, que forman parte del culto a la diosa. Llevaban túnicas negras y como adorno collares con el Strophalos. Iniciaron invocando a Hécate a través de una oración donde la llamaban y mencionaban sus epítetos. Como una suerte de performance ritual, las sacerdotisas se movían en el centro del salón, realizaban invocaciones, sonidos guturales y movimientos serpentinos. El ritmo era acompasado y repetitivo y permitió que las y los asistentes a la ceremonia nos encontrásemos en un estado concentración.

El clímax de todo este despliegue corporal de las “serpientes” fue cuando a través de la carga de la diosa<sup>13</sup>, Hécate se hizo presente en el lugar. Mediante el cuerpo de Estanislao, la diosa se movía y comenzó a hablar<sup>14</sup>. Cabe destacar que durante esos momentos su gesticulación, movimiento corporal y entonación de su voz eran bastante distintas a lo habitual. Y así con un cuerpo prestado, la titánide se acercaba a las y los asistentes y les daba un mensaje que podía resultar

---

13 Canalización ritual que permite que la deidad hable a través del sacerdote/sacerdotisa. En la tradición Wicca a diferencia de otras prácticas espirituales no se anula la presencia de la persona que canaliza. Si bien siente su presencia en su cuerpo la diosa le inspira y dicta qué mensaje dar.

14 En la tradición Wicca lo masculino y lo femenino son una suerte de esencias que están presentes en la naturaleza y en los seres vivos. La dualidad desde esta mirada responde a la naturaleza misma y no a construcciones de género. Por lo tanto, un sumo sacerdote puede guiar el culto y canalizar a la Diosa, como también una suma sacerdotisa puede hacer lo propio con el Dios.

conmover o cuestionador de la propia existencia. Considero que el ambiente generado entre sacerdotisas y asistentes fue conmovedor y solemne. Algunas personas sollozaban y algunas otras permanecían con los ojos cerrados y en silencio, algunas más se mostraban sorprendidas. Para mi experiencia corpóreo-emotiva fue muy significativo recibir un mensaje que reflejaba el cuestionamiento personal que tenía en ese momento. La diosa me había escuchado y me consolaba.

Todo ese despliegue debió durar aproximadamente una hora y terminó cuando Estanislao bajó la voz hasta quedar en silencio al mismo tiempo que se sentaba en una silla y respiraba profundo. Acto seguido, se pidió entregar las ofrendas que se llevaban para la diosa, las que fueron depositadas en la mesa al extremo del salón. Yo hice lo propio, mi primera ofrenda para diosa consistió en varias manzanas rojas y un vino. Después de ello, las sacerdotisas nos entregaron una vela, que encendimos con la llama de la antorcha central, al tiempo que se nos indicó dejarla arder unos segundos, para posteriormente apagarla y sugerirnos encenderla nuevamente en casa. Después la sacerdotisa guardiana del templo consagró vino, que fue repartido entre las y los asistentes a la ceremonia. En ese momento se encendieron las luces y procedimos a compartir el vino y una galleta que tenía el símbolo del Strophalos. Al finalizar la ceremonia algunas personas hablaban de lo significativo del mensaje de la diosa. Considero que al realizar un ritual para Hécate implica transformar un espacio cotidiano en un espacio sacralizado. Implica además poner el cuerpo para experimentar la conexión con la diosa, si bien hay significados colectivos, el ritual también se convierte en un hecho personal, donde se despliegan emociones, sensaciones y corporalidad (Citro, 2010; Rodríguez, 2009).

Sin duda en lo que he descrito es posible dar cuenta de la eficacia simbólica del ritual (Lévi-Strauss, 1994). La ceremonia fue un espacio liminal que desplegó la emotividad de sacerdotisas y asistentes a través de nuestras corporalidades. Esto facilitó el despliegue de un modo somático de atención espiritual (Csordas, 2011), que en ese contexto y lugar posibilitó crear una colectividad para conectar con Hécate. No fue necesario ser una griega antigua para comprender el simbolismo y poder de la deidad y expresarlo a través del cuerpo. Yo experimenté una sensación de tranquilidad y paz como hace tiempo no lo sentía. Estaba conmovida hasta las lágrimas, mi cuerpo que llevaba meses contracturado, por fin se mostró un poco más suelto. Experimenté menos ansiedad y agotamiento. Por una hora mi atención y mi cuerpo experimentaron ligereza, estaba en paz conmigo misma y ya no tenía ansiedad por tratar de entender el evento traumá-



tico que experimenté meses atrás. Siguiendo a Csordas, puedo afirmar que en el ritual se experimentó de forma colectiva apertura de la percepción corporal que fue la preparación para percibir la presencia de la diosa. Lo que constituyó la presencia de Hécate a través de la atención corporal cultivada.

Después de dicha experiencia, asistí regularmente a las ceremonias dedicadas a la diosa. Lo que me permitió conocer algunos de los epítetos con los que se le rinde culto. Estar presente en dichos rituales me posibilitó experimentar un poco más de cerca el culto que en la actualidad se da a la diosa. A la par, comencé a profundizarlas fuentes históricas de información sobre ella. Releí con otra mirada los textos de Teócrito, Hesíodo y Homero, además me sumergí en diversos textos que analizan las diversas etapas de la cultura griega con la intención de comprender la cosmovisión griega. A partir de lo que experimenté y leí decidí realizar algunos actos, por ejemplo: ponerle un altar, cortarme el cabello y ofrendarlo. Además de realizar un ritual personal cada luna nueva. Realizar estos actos me permitió ir entendiendo un poco más el culto a la diosa. Este proceso significó en mi vida replantear mi relación con lo divino, si bien inicié buscando respuestas a preguntas existenciales, estas se desplazaron para centrarme en la experiencia espiritual.

Pude experimentar la eficacia del ritual hécateriano, lo que significó repensar mi corporalidad y mis emociones. Ya que gran parte de la experiencia ritual con la deidad se relaciona con las sensaciones y emociones que se despliegan en los rituales y actos devocionales. A diferencia del culto a otras deidades, la relación con Hécate se vive a través de la corporalidad. Por lo anterior puedo afirmar que a partir de mi acercamiento con la titánide viví una suerte de reconversión, ya que pasé de asumirme agnóstica a enunciarme como devota de Hécate (Favret-Saada, 1990).

### **Devocionar a la Diosa de las encrucijadas**

En los primeros meses de 2025 se abrió la convocatoria para participar en el curso devocional en el Templo Hécate en México, iniciativa a la que me sumé y que me ha permitido profundizar en mi relación con la diosa. Si bien yo ya realizaba una suerte de culto personal, estar en dicho curso me ha permitido entender las formas en cómo el Templo de Hécate en México, como extensión del Templo español devociona y trabaja con la diosa.

Por un lado, me ha permitido conocer cómo se debe organizar un altar, conocer con mayor profundidad el motivo para elegir ciertas fechas para realizar rituales donde se veneran epítetos específicos. Como parte de este

proceso he tenido que realizar diversas ofrendas durante la luna nueva, día que desde tiempos antiguos fue dedicado a la diosa. Esta acción me ha permitido experimentar modos somáticos de atención en espacios públicos y privados (Csordas, 2011), todos ellos guiados por mi propia experiencia con la deidad. Este acercamiento me ha permitido conocerme más a mí misma, enfrentar temores, reflexionar en mis emociones, repensar cómo he vivido la vida. Me ha permitido experimentar a través de mi corporalidad la conexión con lo divino, entendido desde mi propia subjetividad que se convierte en experiencia colectiva al escuchar a otras personas que realizan los mismos actos desde su propia subjetividad.

**FOTOGRAFÍA 4. ALTAR PERSONAL A HÉCATE, 2025**



**FUENTE: JESSICA REYES**

Conocer la forma en que otras personas se han acercado a la diosa, ha sido un proceso muy interesante. Sin duda he podido experimentar la colectividad a partir del culto a la diosa. Y ha sido significativo escuchar cómo personas de lo más diversas han construido una relación personal con la deidad. Si bien la



relación es individual y subjetiva también compartimos elementos colectivos que nos hacen tener empatía entre todas y todos.

Sin duda mi acercamiento al culto a Hécate desde la mirada devocional me ha dado la posibilidad de repensar mi concepción de lo espiritual y del culto. Acercarme a la diosa me ha dado la oportunidad de poner en perspectiva los hechos que han atravesado mi vida. Llegué buscando respuestas ante sucesos que yo no podía comprender y he encontrado respuestas, pero también nuevas encrucijadas que atravesar. La diferencia es que ahora no lo hago desde el miedo o la desesperación, ahora confío en que podré atravesarlas con mucha mayor seguridad y convicción.

A lo anterior, se suma que he podido observar cómo se devociona a la diosa en otros lugares del mundo, a finales de 2024 viaje a Brasil, por un congreso. En la Ciudad de Sao Paulo, encontré el *Museu de Bruxaria*, lugar donde también hacen rituales dedicados a la diosa. Fue muy interesante hablar con las y los brasileños que estaban presentes en el lugar y escuchar como su culto había llegado hasta ese país.

Sin duda lo que he experimentado implica cierta agencia que según, la visión autoenográfica de Ruth Behar (2022), me ha permitido transformar el dolor en una experiencia individual y colectiva en un contexto situado de significación social. Ya que no es necesario que cuente mi historia a las personas que también le rinden culto a la diosa, para expresar mis motivaciones para honrarla. Considero que se ha generado un espacio de empatía en donde compartimos dolores, alegrías, expectativas. Esto permite el reconocimiento como colectividad y la generación de agenciamiento.

## Conclusiones

Acercarme a Hécate me ha permitido comprender mi propia liminalidad. Y sobre todo experimentar una forma de espiritualidad que sin duda ha beneficiado mi entorno cercano. Conocer la historia de otras personas que se han adentrado en su culto, me permite repensar en mi propia historia y lo que ha significado la diosa para mí. Sin duda encuentro un proceso de agencia en mi acercamiento con la deidad, ya que su culto representa una suerte de espacio contracultural, donde son bien recibidas las personas que quieran experimentar una espiritualidad no hegemónica. Adentrarme en el culto a la diosa desde una perspectiva documentada, actualizando los ritos a mi contexto me ha permitido profundizar en el simbolismo de la diosa y comprender cómo su culto a perdurado y se ha actualizado a través del tiempo.



No deja de sorprenderme que una diosa prehelénica se haga presente en lugares tan lejanos como Brasil o México, sin duda su capacidad de transformación le ha permitido estar vigente y ser significativa en sitios en donde aparentemente no tendría resonancia. Hécate se ha convertido en una diosa muy “viva”, su culto se nutre de todas las personas que sienten resonancia con su mito de origen, que no se sienten juzgados, ya que no hay que olvidar que es la diosa que protege a las personas que históricamente se encuentran en las periferias físicas y simbólicas. Además, al ser considerada una diosa “oscura” permite profundizar en aspectos muy profundos de la psique humana. Sus características históricas, su capacidad de transformación y la búsqueda de ciertas personas por encontrar una diosa que es fuerte y justa, pero a la vez tierna y maternal dan cuenta de cómo históricamente la diosa ha sido un referente para el mundo de la espiritualidad. Considero que el culto a Hécate genera lazos de solidaridad colectiva, ya que saber que existen otras personas que le rinden culto, permite que se genere un espacio de empatía, comunidad y encuentro para dialogar sobre la práctica individual. En ese sentido también se podría hablar de un proceso de agenciamiento colectivo que potencia el culto a la titánide.

Termino de escribir este texto en mitad de una tormenta con muchísimos truenos, con la electricidad yendo y viniendo. Hoy es víspera de la luna nueva, día donde se le rinde culto a Hécate en la ceremonia llamada Deipnon, por lo que escribir sobre mi experiencia con la diosa es mucho más significativo. Ahora me encuentro en una encrucijada distinta, las emociones que me atraviesan son intensas, un poco dolorosas y tengo incertidumbre, pero también confío en la diosa y también confío en mí.

**Hail Hécate**



## Referencias

- Agudo Villanueva, Mario. (2016, 19 de enero). *Hécate: Entre la vida y la muerte. Hacia una lectura global de la evolución de sus atributos*. Mediterráneo Antiguo. [https://www.academia.edu/20373344/H%C3%A9cate\\_entre\\_la\\_vida\\_y\\_la\\_muerte\\_Hacia\\_una\\_lectura\\_global\\_de\\_sus\\_atributos](https://www.academia.edu/20373344/H%C3%A9cate_entre_la_vida_y_la_muerte_Hacia_una_lectura_global_de_sus_atributos)
- Alseret, Ayra, Estrella de la Tarde, Tiné, & Benages, Yolanda. (2015). *Hécate: La luz que ilumina las sombras. Del mito a la experiencia*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luis. (2005). *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y metodología*. Paidós.
- Behar, Ruth. (2022). ¿Qué quedará...? Algunas respuestas desde la autoetnografía y la ficción para jóvenes. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 17(3), 453–472. <https://doi.org/10.11156/aibr.170302>
- Blanco, Mercedes. (2012). ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos*, (38), 169–178. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607-050X2012000100012](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2012000100012)
- Bremmer, Jan N. (2002). *The rise and fall of the afterlife: The 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*. Routledge.
- Citro, Silvia. (2011). Reflexiones postcoloniales sobre los cuerpos etnográficos: Diálogos con Leenhardt, Merleau-Ponty y Teresa Benítez. *REALIS: Revista de Estudos AntiUtilitaristas e Pós-Coloniais*, 1(2), 53–73. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/8742>
- Clifford, James, & Marcus, George E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Covenant of Hekate. (s. f.). *The aims of the Covenant of Hekate*. Recuperado el 10 de abril de 2025, de <https://www.hekatecovenant.com/>
- Csordas, Thomas J. (2011). Modos somáticos de atención. En Silvia Citro (Comp.), *Cuerpos plurales: Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos* (pp. 83–104). Biblos.
- D'Este, Sorita, & Rankine, David. (2017). *Hekate liminal rites: A study of the rituals, magic and symbols of the torch-bearing triple goddess of the crossroads*. Avalonia.
- Ellis, Carolyn. (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. AltaMira Press.

- Favret-Saada, Jeanne. (1990). *Las palabras, la muerte, los sortilegios: La brujería en el Bocage* (R. Potau, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1977)
- Giddens, Anthony. (2003). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu.
- Hermosillo Jaramillo, Belén Citlalli. (2022). *Hécate en el ombligo de la luna: Relocalización de la espiritualidad wicca en México* [Tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social]. Repositorio Institucional del CIESAS. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/>
- Hesíodo. (1978). *Teogonía*. Gredos.
- Himnos órficos* (Josefina Maynadé & María de Sellarés, Trads.). (2002). José J. de Olañeta Editor.
- Holman Jones, Stacy. (2005). Autoethnography: Making the personal political. En Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (3.<sup>a</sup> ed., pp. 763–791). Sage.
- Homero. (1988). *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia*. Gredos.
- Johnston, Sarah Iles. (1990). *Hekate Soteira: A study of Hekate's roles in the Chaldean oracles and related literature*. Scholars Press.
- Kraus, Theodor. (1960). *Hekate: Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*. Winter.
- Lévi-Strauss, Claude. (1994). *Antropología estructural I*. Altaya.
- Mauss, Marcel. (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Molina Martín, Celia. (2015). *Hécate: Paradigma de la relación entre la mujer, la luna y la magia* [Trabajo de fin de máster, Universidad Complutense de Madrid]. E-Prints Complutense. <https://eprints.ucm.es/28358/>
- Rodríguez, Manuela. (2009). Entre ritual y espectáculo: Reflexividad corporizada en el candombe. *Avá. Revista de Antropología*, (14), 145–161. [https://www.ava.unam.edu.ar/images/14/pdf/ava14\\_m\\_rodriguez.pdf](https://www.ava.unam.edu.ar/images/14/pdf/ava14_m_rodriguez.pdf)
- Rodríguez Romo, Sara. (2021). *Hécate: Origen, desarrollo, pervivencia y recepción* [Trabajo de fin de grado, Universidad Pontificia de Salamanca].
- Taylor, Steven J., & Bogdan, Robert. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Paidós.



Templo de Hécate. (s. f.). *Nosotros*. Recuperado el 10 de abril de 2025, de <https://templodehecate.org/about>

Teócrito. (2008). *Idilios* (Alberto Bernabé Pajares, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. siglo III a. C.)

Thompson, John B. (2002). *Ideología y cultura moderna: Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Turner, Victor. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine.



# Tabaco y Laurel

## Soltriat

*Una raspa de pez, de río debe ser.*

*Una piel de rana, de río también.*

*La cola de un ratón, casero esta vez.*

*Un corte de poder, mi raíz de bien.*

*Tabaco, traído de las montañas.*

*Aguardiente, que vuelta da a las pestañas.*

Esto escuchaba yo de pequeña. De vez en cuando, la abuela se encerraba y la casa empezaba a oler.

En la otra punta, el incienso daría batalla. Mi madre: cerraba las ventanas, echaba las cortinas, abría las puertas (menos la de mi abuela). Ante su altar abierto de par en par. Velas, varillas y laurel salían a batallar contra “aquello”.

Repartía imágenes de la Virgen, crucifijos, Avemarías, Padrenuestros y hasta cantaba los salmos de los domingos.

Yo veía aquello, no lo entendía muy bien, mi abuela me contaba unas historias, mi madre otras.

Me sentaba en el pasillo, cerraba los ojos, notaba las volutas de los olores. Imaginaba en extremo al Arcángel Miguel, con su espada y su circulito. En el otro, una sombra que asomaba los pies. Peludos, con uñas largas, daba miedo. Cuando se dejaba ver, cuernos y colmillos gruñían.

¡Hoy ya no puedo ir sin mi saquito, ni mi crucifijo!

*Brebajes y descubrimientos*  
**David Sandoval**



# **El café turco como oráculo, práctica mágico ritual contemporánea en la Ciudad de México. Un acercamiento etnográfico**

**Mónica Araiza Solano**

**Isaura Cecilia García López**

## **Introducción**

La antropología entre sus campos temáticos estudia lo simbólico, las creencias, las estructuras sociales, las identidades, las ideologías y también la alimentación. En este texto la alimentación se interpreta como un proceso complejo y multifactorial que se relaciona con la cultura, rituales, el tabú, los hábitos, las prácticas, costumbres y tradiciones. Es conveniente precisar que en este caso, cultura de la alimentación se define en un sentido amplio como el conjunto de representaciones, creencias, valores, conocimientos y prácticas heredadas o aprendidas de una generación a otra en cada grupo social o étnico (García-López, 2017).

Sumado a lo anterior, estudia el sistema alimentario tradicional y contemporáneo, los alimentos básicos, periféricos y rituales, desde su origen, abastecimiento, distribución, procesamiento y elaboración de la comida. Igualmente se enfoca en el estudio de sus diferentes usos, su valor simbólico, identitario, tabús y significados mágico-rituales de los alimentos. Estas experiencias, generalmente, se asocian a culturas y poblaciones rurales, tradicionales o indígenas. Algunos autores asumen la ausencia de ritos en las sociedades urbanas contemporáneas, pero en realidad las prácticas mágico-religiosas se encuentran a lo largo de la historia, en espacios urbanos como rurales. Los estudios antropológicos muestran enfoques ambivalentes respecto a los rituales contemporáneos, las creencias mágico-religiosas como la brujería y la adivinación (García-López, 2011).



Cabe afirmar que, el ritual es un universal de la cultura, dada la necesidad de simbolizar, significar e interpretar, en este sentido nos preguntamos acerca de ¿cuáles son y cómo se realizan las prácticas mágico-rituales en la Ciudad de México del siglo XXI?

En este sentido, el texto tiene el objetivo de acercarnos a la interpretación y consumo del café como oráculo o *cafeomancia*, entendida como la lectura de las representaciones de las distintas formas dejadas por los residuos del café, las cuales suelen utilizarse para adivinar el futuro del consultante; práctica que ubicamos en la Ciudad de México, enmarcada en las creencias de la *New Age* del siglo XXI (Adame Cerón, 2015). Dicha práctica ha cobrado popularidad entre los sectores medios urbanos, se ha observado en los consultorios esotéricos, especializados en el caso del café turco, específicamente con la interpretación verbalizada de los *posos* de café (granos de café molido que quedan después del consumo de la bebida); lugares en donde suelen acudir una diversidad de usuarios e interesados por la suerte, obtener un consejo para tratar un asunto personal o conocer el futuro; a decir de los *cafeomantes*, al igual que con otros instrumentos de adivinación, generalmente los temas de consulta son relativos a situaciones sexo-afectivos, laborales, de dinero, familiares o de salud.

Los habitantes de la Ciudad de México, al igual que la mayoría de las sociedades, también dan importancia a las relaciones simbólicas, a las emociones, a la emoseñificación (Vergara Figueroa, 2019), es decir, la forma en la que los sujetos significan las prácticas sociales a partir de sus subjetividades y experiencias, en este caso, a la práctica ritual. Los practicantes de algunos rituales, en muchos casos consideran más a la creencia que a la razón, la lógica y la ciencia, para ellos se convierten en una estrategia cultural, buscan respuestas ante un contexto de incertidumbre.

El presente capítulo surge de una investigación que inició en el año 2018 a partir de un acercamiento etnográfico a diferentes prácticas del New Age y de algunos de sus circuitos en la Ciudad de México, en particular en un consultorio esotérico ubicado al sur de la ciudad. Cabe agregar que, en el año 2020, la investigación siguió de manera virtual, debido a que la población mundial sufrió los estragos de la pandemia por COVID-19, lo que ocasionó cambios en el sistema sanitario, de comunicación, económico, cultural y emocional en el mundo, por lo que la investigación se alargó hasta el año 2022. En tanto, se han activado diversos mecanismos culturales, a través de las prácticas mágico rituales contemporáneos, para sobrellevar la emergencia global de diferentes maneras como en otras épocas (García-López, 2011). La necesidad de respuestas en las



prácticas esotéricas permite asumir un acercamiento a las preocupaciones de los consultantes y usuarios de dichos servicios.

La Antropología simbólica y de la alimentación han demostrado que además de la dimensión nutricional y fisiológica, los alimentos, como es el caso del café han constituido un área especial del pensamiento mágico en todas las sociedades, de acuerdo con Igor de Garine: “La comida tiene una carga emocional y es simbólicamente significativa” (Ávila, 2016); en casi todas las culturas, la comida es sagrada, está cargada de poder, identidad y prestigio social, se le trata con respeto (Montanari, 2006, p. 68; Lévi-Strauss, 1987, Lévi-Strauss, 2002).

Durante casi dos años, en el tiempo del distanciamiento social, se suspendieron tanto las prácticas religiosas como las de este ritual y las de otros. En este caso, debido a la naturaleza de la práctica de la cafeomancia, que siempre implica presencia física, se buscaron alternativas, para lo cual los especialistas rituales contemporáneos han recurrido a medios digitales como las plataformas y redes sociales para realizar consultas de oráculos como el tarot o bien dirigir rituales a distancia. Poco a poco, la práctica de interpretación verbalizada de *posos* de café regresó paulatinamente a los consultorios esotéricos (Ramírez Trillos et al., 2023).

### *Metodología*

La investigación se desarrolla a partir de un seguimiento exploratorio de diversas prácticas mágico-religiosas presentes en la Ciudad de México, algunas de las cuales incluyen el consumo de alimentos en formas que difieren del canon de las religiones tradicionales, como la católica. Posteriormente, el análisis se amplía hacia la dimensión simbólica y ritual de los alimentos, destacando el uso del café como medio de adivinación en el contexto del New Age y como práctica ritual contemporánea.

Adicionalmente, se llevó a cabo un registro etnográfico en el consultorio de una sacerdotisa Wicca, cuya actividad se realiza en el sur de la Ciudad de México a partir del año 2019, poco antes de la emergencia sanitaria por el COVID-19. Así como entrevistas con distintas consultantes para recabar sus perspectivas y experiencias, por lo que las entrevistas fueron realizadas posteriormente en el año 2022, a través de medios digitales, una vez que la práctica de cafeomancia ya había sido registrada de manera presencial y por lo tanto, los testimonios de las consultantes fueron posteriores a la consulta, lo que denota el sentido del oráculo. La recopilación de estos testimonios resulta fundamental



para comprender la visión tanto de los creyentes como de las practicantes, lo que permite un estudio integral mediante entrevistas, observación directa y análisis de los sistemas de eficacia simbólica en rituales, ceremonias y otras prácticas religiosas (Masferrer Kan, 2013; Finol, 2023).

## **El café, antecedentes**

La planta del café es originaria de las tierras altas de Etiopía en África, documentando su descubrimiento hacia el año 300 d.C. Existen registros que indican que hacia el siglo X ya se cultivaba y consumía en Arabia. Inicialmente, su consumo consistía en la ingestión de una semilla entera, combinada con grasa animal, masticada o acompañada de alguna bebida. De acuerdo con diversas fuentes, la modalidad del café turco, caracterizada por el empleo de granos molidos, tiene su origen en Persia, práctica que luego se difundió rápidamente hacia territorios aledaños (CEDRSSA, 2018; Salazar Orozco, 2006).

En el siglo XVIII, viajeros y comerciantes provenientes de Asia Menor introdujeron tanto las plantas como los granos de café en Europa, este obtuvo gran aceptación entre la población, debido a las agradables propiedades organolépticas y estimulantes de la bebida, destacando particularmente en Italia, Francia e Inglaterra, y posteriormente en Holanda, Alemania, Austria, Suecia, Dinamarca y España. El arraigo del consumo favoreció el surgimiento de las denominadas “casas del café”, reconocidas como centros relevantes de la vida social de dicho periodo (Salazar Orozco, 2006).

Posteriormente, el cultivo del café se extendió hacia América durante el siglo XVIII, impulsado por el interés del monarca francés Luis XIV y gracias a su cultivo en la Martinica. Debido al éxito alcanzado, la producción se expandió por las Antillas, Centroamérica y Sudamérica, incrementando también el consumo en Estados Unidos. Hacia finales de dicho siglo, la producción y comercialización del café había adquirido significativa rentabilidad, especialmente en naciones como México, Colombia y Brasil.

En México se produce café probablemente desde el siglo XVIII, llegado igualmente vía la Martinica. Alejandro Von Humboldt reportó como consumo nacional entre 400 y 500 quintales en 1803 (Pérez Akaki, 2013). Para el año 1886, México ocupó la tercera posición entre los países productores de café a nivel mundial junto con Centroamérica (Pérez Akaki, 2013, p. 162). Cabe resaltar que fue durante el siglo XX cuando se observó un incremento notable tanto en la producción como en el consumo de café en el país (Pérez Akaki, 2013, p. 163).



Actualmente, México cuenta con más de 500 mil productores distribuidos en 15 entidades federativas y una producción que supera los 1.056 millones de toneladas, posicionándose como el undécimo productor mundial, de acuerdo con la Organización Mundial del Café, por detrás de Brasil, Vietnam, Colombia, Indonesia, Honduras, Etiopía, Perú, India, Guatemala y Uganda. El 58% de las exportaciones mexicanas se dirigen a los Estados Unidos y el resto se canaliza hacia la Unión Europea (Martínez, 2024).

En promedio, el café es consumido en seis de cada diez hogares mexicanos, registrándose un consumo anual aproximado de 1.6 kilogramos por persona de café tostado y molido; cifra que contrasta con la de otros países, donde el consumo per cápita supera los seis kilogramos al año. Además, el café soluble está presente en el 90% de los hogares, siendo valorado por su practicidad y rapidez, aspectos afines al ritmo de vida urbano. Si bien, la variante arábica tostada y molida ha mostrado un crecimiento del 29%, reflejando así la preferencia creciente por esta bebida, la cual constituye un elemento esencial en el sistema alimentario actual, tanto en sectores urbanos como rurales (Villafranco, 2024).

## El café a la turca

En el mercado actual existe una amplia variedad de métodos para preparar café, adecuados a diferentes usos y contextos. Este documento se centra en la elaboración del café turco, considerado primordial dentro de un ritual con características simbólicas, cuyo ingrediente principal es el denominado café turco.

El café a la turca es un modo de preparar y servir café, implica “una serie de técnicas de preparación especiales y una tradición cultural común compartida. Los granos recién tostados se muelen para obtener un polvo fino que se coloca en un cazo con agua fría y azúcar, posteriormente se mezcla, se pone a hervir a fuego lento hasta que espumee tal como uno lo desea” (UNESCO, 2013). La bebida es propia de la cultura turca, simboliza hospitalidad, convivencia, sociabilidad, amistad y comensalidad fina. Se prepara a base de café arábigo de molienda fina, altamente concentrado y servido habitualmente en tazas pequeñas sin asa; fue inscrita en la lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en 2013.

El consumo de dicha preparación es una expresión tradicional de los migrantes turcos en el continente americano, se considera un símbolo de hospitalidad. Cada familia suele contar con su propio método de preparación.



Habitualmente, el café se consume durante la sobremesa, forman parte de la comensalidad y facilita la socialización informal, al relajar el ambiente y propiciar conversaciones e intercambio de confidencias.

En tanto, abordar la práctica ritual de café como oráculo, representa una dimensión adicional en la vida social contemporánea, es una alternativa direccional, relacionado con la creencia, adivinar la suerte, muchas veces consultable como guía en la toma de decisiones.

Las investigaciones antropológicas acerca del ritual fueron realizadas en pequeñas comunidades tribales en contextos de colonización de las potencias europeas, si bien, los etnógrafos no eran partícipes directos de un propósito colonial, no estaban exentos de una perspectiva eurocéntrica (Suárez Guava, 2007). De modo similar ocurrió en la historia de la antropología mexicana y latinoamericana, herederos del pensamiento positivista, encontraban en los rituales y creencias mágico-religiosas una tendencia poco racional de sus practicantes.

En el mismo sentido, existe una corriente que sostiene que “las sociedades modernas están orientadas hacia la técnica, la racionalidad y la eficacia” (Lévi-Strauss, 1987; Segalen, 2005, p. 7). La diversificación, de los estudios sobre religiones y la incorporación de la etnología en contextos modernos han contribuido a resignificar el concepto de rito, orientándolo hacia dimensiones menos colectivas y sagradas.

Para entonces, se asumía que los pueblos colonizados tenían, o tienen, un pensamiento y prácticas no racionales o bien, etiquetadas bajo nociones de *supersticiones* y *charlatanerías*. Entre las décadas de 1930 y 1960, los rituales eran poco valorados en ámbitos académicos, al considerarse como vestigios de un pasado carente de relevancia en la actualidad.

Más aún, algunos autores consideraban que las sociedades urbanas carentes de ritos, si bien Mary Douglas afirmó sobre la fuerza que tienen en la interacción social: “Los ritos sociales crean una realidad que no puede subsistir sin ellos” (Segalen, 2005, p. 28).

Igualmente se destaca su capacidad social:

El ritual es creador de sentido; ordena el desorden, da sentido a lo accidental y a lo incomprensible; da a los actores sociales medios para dominar el mal, el tiempo, las relaciones sociales. La esencia del ritual está en mezclar el tiempo individual y el tiempo colectivo. Definidos



en sus propiedades morfológicas y a través de su eficacia social, los ritos se caracterizan también por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales (Segalen, 2005, p. 31).

Martine Segalen afirmó que el acto ritual, es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica (Segalen, 2005, p. 30) son universales en la medida en que toda sociedad tiene necesidad de simbolizar y categorizar entre fuerzas benefactoras, guardianas del orden y la moral, así como de potencias malvadas e impuras.

## **Rituales Mágico-Esotéricos y la Nueva Espiritualidad en la Modernidad**

En su obra clásica de antropología, *La selva de los símbolos*, el antropólogo británico Víctor Turner identificó y comparó rituales practicados por los ndembu, un grupo tribal de Zambia, con ciertos rituales presentes en las sociedades urbano-industriales. Entre estos destacan los denominados “rituales de crisis vitales”, que Turner define como momentos significativos en el desarrollo físico y social de un individuo (Turner, 1999, p. 8). Dichos rituales, como el bautizo o las graduaciones, impactan en la persona y también en sus relaciones sociales, familiares, económicas y políticas.

Por otro lado, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss interpretó las prácticas mágicas como manifestaciones afectivas con un origen intelectual, llenas de símbolos y significaciones que sirven para explicar el mundo. Según Lévi-Strauss, la historia de la función simbólica es clave para entender la condición intelectual del ser humano, quien siempre busca significados para interpretar la realidad. En este proceso, el pensamiento mágico actúa como un sistema de referencia alternativo que permite integrar datos previamente contradictorios (Lévi-Strauss, 1987, p. 210).

Lévi-Strauss halló tres coincidencias fundamentales entre las prácticas mágico-rituales de sanación y el psicoanálisis contemporáneo (Lévi-Strauss, 1987, pp. 211–227):

1. Ambas conducen a la conciencia de conflictos y resistencias emocionales, sean de naturaleza psíquica u orgánica.
2. Facilitan la disolución de dichos conflictos a través del conocimiento adquirido en la experiencia específica, permitiendo su resolución



por medio de la “abreacción”, en el psicoanálisis es cuando el consultante puede explicar una situación que no era consciente al inicio. Igualmente, en el chamanismo, a diferencia del psicoanálisis donde el terapeuta escucha, el chamán interviene activamente.

3. La eficacia simbólica, que permite una transformación profunda a nivel orgánico, cuando el chamán o psicoanalista induce al consultante a vivir intensamente un mito almacenado en el inconsciente, generando cambios tanto en procesos orgánicos como psicológicos.

La eficacia simbólica se refiere a la capacidad inductora que ciertas estructuras formalmente homólogas pueden ejercer unas sobre otras, constituyéndose mediante materiales diversos y en distintos niveles del ser vivo, tanto en procesos orgánicos como en el ámbito del psiquismo, el inconsciente y el pensamiento reflexivo (Lévi-Strauss, 1987, p. 225).

A su vez, Segalen (2005) reconoce la contribución teórica de Durkheim en torno al rito, resaltando su función como refuerzo del vínculo social y su capacidad para interrumpir la rutina cotidiana, fortaleciendo así el sentido de colectividad. Lejos de representar un orden moral superior, el rito permite a los sujetos escapar del caos y el desorden, consolidando su papel organizador dentro de las sociedades humanas y fomentando el sentido de pertenencia.

Pero ¿cuál es el origen de estos rituales mágicos en las sociedades urbano industriales contemporáneas?

El origen de los rituales mágicos en las sociedades urbano-industriales contemporáneas ha sido objeto de análisis. Françoise Champion advirtió que durante las décadas de 1960 y 1970 en las sociedades urbano industriales contemporáneas occidentales surgieron diferentes movimientos juveniles que cuestionaron las costumbres tradicionales, entre ellas, la moral sexual, el modelo familiar y las prácticas religiosas, que, hasta entonces, estructuraban el conjunto de la vida (Champion, 1997). Así mismo, surgieron nuevos grupos y prácticas religiosos- espirituales, denominados “grupos de potencial humano”, que emplean diferentes técnicas de meditación o yoga, por otra parte, de manera simultánea o no, surgen grupos que reactivan diversas prácticas esotéricas o mágicas.

Dichos movimientos se orientaron hacia “la *desracionalización*” de las creencias centrando la discusión académica en la secularización de la vida cotidiana, en particular, el fenómeno del *New Age* (Nueva era), caracterizado por



la combinación de elementos culturales heterogéneos y eclécticos, y variantes locales en creencias y prácticas espirituales de los años setenta. Cada individuo construye su propio universo de creencias, articulando elementos cristianos, cósmicos, psicoespirituales y morales. En esta producción imaginaria convergen conceptos como la fuerza cósmica universal, la resurrección y la reencarnación, junto al crecimiento personal, el amor y la no violencia, como hitos en la búsqueda individual de salvación. Parecieran sistemas incoherentes, subraya Champion (1997), aunque para el usuario son coherentes y utilitarios.

En este sentido, las propuestas transitan de una lógica pragmática a una lógica afectivo-experiencial, cuya finalidad última es el bienestar, el desarrollo personal y la felicidad en sintonía con la naturaleza. Champion denomina *nebulosas místico-esotéricas*, aquellas propuestas con una raíz distinta al cristianismo, desarrolladas a partir de los años 1970, que “reactivaron diversas prácticas esotéricas, en particular, el tarot y la astrología, o bien, aquellas que buscaron coincidencias psicorreligiosas” (Champion, 1997, p. 542). La actividad del oráculo de la interpretación de *posos* de café es una de estas prácticas místico-esotéricas.

### *Prácticas esotéricas y su función en la sociedad actual*

Cabe destacar, que, de acuerdo con los consultantes, a diferencia del cristianismo, en general, dichas prácticas mágicas permitirán la intervención de poderosas fuerzas ocultas, sea para interponerse en lo que ocurre en el exterior o para beneficio de la propia persona quien realiza la interpretación. Por lo tanto, el *New Age* corresponde ante todo a una nueva era que por medios distintos a las religiones como la cristiana, promete el desarrollo personal y buena fortuna.

Adame Cerón destaca la dificultad de conceptualizar el *New Age* por su heterogeneidad, autonomía y cuestionamiento de la institucionalidad religiosa. Lo define como un macro movimiento sociocultural extendido internacionalmente/planetariamente, en el que se incorpora a grupos, instituciones e individuos a las atmósferas, creencias y prácticas neo- espirituales, místicas, pararreligiosas o religiosas no convencionales y convencionales; además terapéuticas, donde se permite la mezcla y el sincretismo híbrido de escuelas, doctrinas, cultos, saberes y tradiciones, conforme al interés y apropiación de personas y colectivos (2015, p. 88).

Entre otras prácticas neoespirituales de la nueva era se integran entre otras prácticas: el yoga, la cábala, el reiki, la meditación, igualmente la acupun-



tura como el esoterismo, la astrología, la adivinación, el hermetismo y el ocultismo. Adicionalmente, Adame Cerón (2015) clasifica nueve tipos de asociaciones de neogerianos o neoreligiones, que pueden superponerse: religiosos, místicos, espirituales, parareligiosos, terapéuticos, ecológicos, ufológicos, esotéricos-ocultistas y paranormales. La interpretación de los *posos* de café se ubica en el tipo esotérico-ocultista, dedicado principalmente a la búsqueda de conocimientos y prácticas de disciplinas ocultas o misteriosas provenientes de culturas y religiones antiguas.

Por otro lado, Masferrer Kan (2013), antropólogo e investigador del fenómeno religioso, sostiene que, lejos de ser consideradas “contaminaciones paganas” por las autoridades ortodoxas, estas prácticas reflejan la complejidad y diversidad de segmentos, estratificaciones y divisiones culturales, económicas, sociales e históricas de las sociedades contemporáneas. Así, en América Latina, es común participar en actividades tan diversas como sesiones de yoga, rituales budistas, santería, misas católicas y bautizos.

Además, Adame destacó que, si bien estas prácticas y corrientes surgieron en contextos críticos frente a la institucionalidad religiosa, desde los años ochenta del siglo XX, se fueron insertando paulatinamente en el sistema capitalista mundial, con una tendencia más individualista, apolítica y flexible, respecto a sus orígenes utópicos y revolucionarios en donde “las mercancías, productos-bienes-servicios materiales, digitales, mentales, sociales, simbólicos y etéreos de la *New Age*, provienen de todas las épocas históricas, de todas las áreas- regiones geográficas, de todas las culturas, religiones y religiosidades” (Adame Cerón, 2015, p. 76).

A continuación, revisaremos la forma en cómo se lleva a cabo el ritual de interpretación de *posos* o restos de café en un consultorio del sur de la Ciudad de México en la que tiene cabida una amplia y heterogénea gama de elementos culturales de origen mágico, tales como limpias, consulta de tarot, runas vikingas, astrología, venta de productos de medicina alternativa, talismanes, entre muchas otras, que puede denominarse, desde la formación de una especialista ritual, como neopaganismo, comúnmente denominado como *Wicca o Neo paganismo*.

## El ritual y la consulta

En el consultorio de Lilix, especialista en rituales Wicca, se ofrecen servicios de consulta orientados a la interpretación de diversos oráculos, así como otros servicios de carácter ecléctico que no pueden ser adscritos a un culto religioso



específico. Este enfoque permite integrar una amplia variedad de creencias, sin importar la adscripción religiosa de la propietaria: “Le hago consultas a mucha gente católica, pero por sus creencias, debo respetar” (Lix, Comunicación personal con Mónica Araiza, 2020).

Por lo general, las consultas se llevan a cabo mediante cita previa, acordada entre la especialista y la persona consultante, ya sea por vía telefónica o a través de redes sociales. La tarifa es establecida de común acuerdo, situándose aproximadamente en 500 pesos, aunque este monto puede variar según el establecimiento y la especialista. Asimismo, la interpretación de los posos o restos de café puede complementarse con otros instrumentos de adivinación; a mayor número de elementos empleados en la consulta, el costo del servicio se incrementa, siempre bajo acuerdo previo en función de las necesidades del consultante.

Lilix ha practicado esta actividad ritual durante más de dos décadas, habiendo aprendido el oficio de su abuela en reuniones familiares dominicales. En dichos espacios, tradicionalmente femeninos y situados en la cocina de la abuela, las mujeres compartían experiencias y secretos, mientras que los hombres permanecían en la sala jugando a las cartas. Si bien Lilix desconoce los orígenes exactos del aprendizaje de su abuela, refiere en entrevista que fue esta quien le transmitió tanto el conocimiento como el interés por la práctica, posteriormente perfeccionado mediante enseñanzas personalizadas durante periodos de cuidado, sobre lo cual la especialista ha señalado:

En México lo que más es usado este el tarot o las cartas españolas, en otra medida el siguiente digamos oráculo es la lectura de velas, son muy socorridas, todos estos hasta las yerberas en los mercados ya te venden ‘el remedio y el trapito’, hay otros oráculos mucho menos usados está el café turco, las runas vikingas, o el *i ching*, muchos han salido últimamente, es la lectura de bola de cristal, pero no está en nuestra cultura; vienen de esas familias migrantes que se mudaron y que todavía tienen prácticas árabes, por ejemplo, donde las familias, se reunían en las tardes y leían el café; no tenían miedo de expresar una lectura de café de hecho, mucho de esto lo aprendí yo también por mi familia, mi abuela, fue también una persona que me ayudó a tener confianza, a leer los residuos del café y me acuerdo que demás chicas de mi familia, en donde se hace sobremesa con las primas, en donde tomábamos el café



y pasábamos la taza y decíamos a icon qué se come la torta antes del del recreo!, se ve un bebé y cosas así, dependiendo de la edad o lo que estén haciendo en ese momento, por ejemplo, los estudios para las más jóvenes ¿pero qué crees? Las cosas ocurrían, eso era lo que estaban ellas pensando. Hay cosas más difíciles porque el café no es como el tarot, no tienen una manifestación ni una figura, tú dices, ah mira esta es la carta, te voy a poner un ejemplo, que digas así ya lo vi este es un rey de espadas, oye pues los vastos significan el fuego la fuerza la voluntad y el rey es un rey generoso voluntarioso impetuoso, tiene una manifestación el café de lo único que sé valdrá es de tu conocimiento en simbolismo de tu propio entendimiento, a lo que podemos entender por decir, para algunos una araña puede ser creatividad” (Lix, Comunicación personal con Mónica Araiza, 2022).

Dichos saberes, los ha aplicado en su consultorio esotérico con gran éxito, como parte de los servicios que ofrece, en donde la *cafeomancia* es uno de los servicios con más prestigio entre sus clientes debido a lo acertado de sus predicciones. En este proceso Lilix diseñó un ritual personal, que consiste en analizar e interpretar las figuras a modo de símbolos, que quedan en el fondo de una diminuta taza de café, generalmente de porcelana o cerámica, la preparación de la bebida es efectuada por del consultante, bajo la supervisión y guía de la oficiante, quien posteriormente, luego de una revisión exhaustiva, lleva a cabo un diagnóstico sobre el pasado, presente y futuro, en tres aspectos básicos, laboral o estudios; familiar y sentimental de su cliente.

Además de la consulta de este y otros oráculos, como tarot o runas vikingas, nuestra especialista ofrece al público en general diversos cursos en donde comparte sus conocimientos sobre el tema, así se extrae la introducción del material escrito que, como material de apoyo, otorga a sus discípulos:

Antes que nada, quiero decirte que la lectura de café no es una ciencia exacta. Nos ha sido heredada de Arabia, de Turquía, de los gitanos, de personas que, como tú o yo, han tenido curiosidad y posteriormente la destreza de adentrarse a la interpretación de los posos que encuentras pegados en la pared de una pequeña taza. Quiero iniciarte compartiendo mis propias experiencias, la que me han compartido y las que he



creado, para que a partir de este parámetro puedas formar parte de tu estilo personal” Lilix (Texto manuscrito del consultorio).

Sin embargo, el confinamiento resultado del COVID-19 ocasionó la búsqueda de nuevas alternativas para las prácticas de este tipo, por ejemplo, a través de la realización y transmisión de rituales a distancia mediante las plataformas digitales, lo que amplió de algún modo la cobertura, difusión y servicios. No obstante, la práctica de este ritual en particular requiere de la modalidad presencial, tanto en su consulta como en su enseñanza, en palabras de Lilix:

Cuando te das cuenta del zoom, me encuentro con clientes de todo el país...bendita pandemia que me corta la amarra [...] había mucho miedo de enfermarse. Con la pandemia el COVID-19 entonces los consultantes tienen mucho miedo a enfermarse, la vibración que emana esta persona es miedo, entonces, cuando ves en la taza alguna parte no necesariamente ves el bicho, sería maravilloso verlo, pero puedes ver posiblemente alguna figura que represente la salud de cayente del consultante, entonces, le puedes decir a ver tú tienes miedo de enfermarte y te va a soltar ¡claro que sí! es que ya se murió quién sabe quién, y no sé quién tanto, y yo estoy aterrada y no salgo, y estoy enclaustrada, todo lo lavo, y hay un temor real, le dices, no, lo que tienes que hacer es elevar tu frecuencia, a ti no te va a caer nada si tú no lo invitas a pasar a tu casa, deja de tener miedo, esas son cosas que le pasan a otras personas, no tienen que pasar de aquí, aunque lo estés viendo en la taza que las probabilidades que sucedan evidentemente son altísimas, y sí, le dices la verdad; mira, si hay posibilidades por tu miedo, porque el COVID tiene frecuencias muy bajas, tú puedes trabajar con eso para que no te dé, pero si la persona no alcanza a ver esa verdad obviamente, lo que le dije de la taza pues se manifestará (Lix, Comunicación personal con Mónica Araiza, 2022).

El ritual inicia desde que la consultante arriba al consultorio esotérico, ubicado en la zona sur- centro de la Ciudad de México, ahí es recibida por la especialista con un trato amable, la hace pasar, ya está lista una pequeña mesa en donde tendrá lugar el ritual. Al principio charlan sobre temas triviales como el trayecto o el clima a fin de establecer confianza, como sucede en una visita



de tipo social, generalmente son clientes habituales o bien, acuden por recomendación de algún amigo o familiar. A decir de la oficiante, este interludio es necesario para dotar de confianza a sus consultantes, pues con frecuencia asisten con ciertos nerviosismo previo a la consulta, pues tienen la sensación de ser “leídos” es decir, los coloca en cierta posición de vulnerabilidad.

Una vez, que se establece cierta comodidad y confianza, Lilix inicia el ritual, al preguntarle al cliente si tiene alguna inquietud en particular o bien, se trata de una consulta en general, pues en la taza se puede observar, tres aspectos fundamentales de la persona: el área familiar, personal y laboral, así como su pasado, presente y futuro.

Entonces, procede a preparar el café en un recipiente u olla con un mango de madera denominado *jesvee* en ella pone el agua a hervir, una vez que hierve el agua, solicita al cliente, agregue al menos una cucharada de café, es decir, cada preparación es personalizada y requiere de la co participación del oficiante y consultante, entonces, queda una bebida muy espesa y pesada, que es necesario dejar reposar unos momentos en la taza, de preferencia de fondo blanco para facilitar la interpretación de los asientos mientras, se pide al consultante de un momento de reflexión y calma.

Así, la intérprete, pide realizar una serie de pases con la taza en círculos, de derecha a izquierda a la altura del corazón, mientras solicita una lectura eficaz a los seres y deidades cercanas a las creencias particulares de cada persona. Una vez pasado este momento, el cliente procede a ingerir la bebida de modo pausado, una vez que termina, se voltea la taza a fin de vaciar los restos de la bebida sobre un plato por unos breves minutos. Posteriormente, se pide voltear la taza de café, en donde quedarán los restos o posos de café formando figuras, las cuales, serán interpretadas o “leídas” por la cafeomante.

Los asientos del café guardan muchos secretos y tienen las respuestas. Me han llegado a preguntar que cómo puedo leer los asientos, es decir, la esencia de cada persona. Creo que es fácil, cuando alguien quiere saber respuestas su energía se abre y permite el acceso fluido a ser leído, además de que al beber su taza queda impregnado su ADN, que es nuestro sello personal, único e intransferible. Los asientos del café toman ese ADN y lo transforman en mensajes, se forman símbolos, números, letras, figuras, etc. Tu trabajo ahora es decodificar el mensaje. (Lilix, Material mecanografiado)



A mí me dicen que cómo es posible que una taza diga algo, es muy simple, cuando está el cafeomante, quien lee el café y el consultante, hay una brecha energética donde conforme el consultante lo toma está creando esas posibilidades, porque su mente está centrada en lo que quiere saber, sobre su familia sobre su trabajo, sobre su dinero, sobre su pareja, sobre sus hijos, sobre muchas, muchas cosas, entonces, no es de que el cafeomante le digan todo, sino que alcanza a ver algunas cosas (Lix, Comunicación personal con Mónica Araiza, 2022).

Lilix refiere que en su mayoría sus consultantes son mujeres de diversas edades, con inquietudes diversas según el rango de edad, advierte que generalmente, entre los 20 y 30 años de edad, las mujeres acuden a temas relativos a sus estudios y relaciones de pareja, en cambio, ya entrados los 40, el interés cambia hacia inquietudes relativas a la carrera profesional, familiar y de salud, por otro lado, son pocos los hombres que acuden a su consulta, la mayoría de ellos, por temas relativos a la carrera profesional o consultas de negocios, por lo que los siguientes testimonios nos darán cuenta de un ejemplo de las consultas habituales, los cuales, reflejan la eficacia simbólica del ritual.

Cabe señalar que la confidencialidad es necesaria durante la consulta, por lo que se establece una relación cercana con la oficiante, quien procede a interpretar los restos de la taza mientras se los comparte a su clienta, quien ocasionalmente ríe o en momentos se muestra seria y realiza preguntas específicas, de acuerdo con las aseveraciones o augurios que aparecen en la taza en una relación metonímica de interpretación de símbolos y significados.

El ritual completo puede durar una hora o poco menos en el que se va estableciendo paulatinamente mayor grado de confianza. Para lo cual, a decir de la especialista, es necesario guardar la mayor discreción y prudencia en caso de transmitir malas noticias. Una vez concluida la interpretación, se procede a agradecer las intermediaciones espirituales, en sentido contrario a la forma en que dio inicio. Entonces, se efectúa el pago monetario acordado de manera previa y se despiden.

A fin de obtener algunas impresiones y la función simbólica del ritual, se incluyen dos testimonios de clientas más o menos regulares a distintos servicios esotéricos, tiempo después de llevado a cabo el ritual.



*FOTOGRAFÍA 1. RESTOS O POSOS DE CAFÉ LISTOS PARA SU LECTURA E INTERPRETACIÓN*



*FUENTE: MÓNICA ARAIZA (01 DE JUNIO DE 2022)*

Carmen González<sup>1</sup>, es una mujer profesionalista, en su empleo ocupa un lugar de mandos medios, soltera, ronda los treinta y tantos años. Hace un tiempo acudió a una consulta de pozos de café, por una consulta respecto a una fallida relación de pareja y de una decisión importante de su vida profesional, por sugerencia de una amiga cercana que recomendó los servicios de Lilix en su consultorio, sobre la experiencia refiere:

Al principio pensé, a lo mejor esta chava sí sabe, pero me ha dado una respuesta demasiado general, no es algo de otro mundo; al principio lo sentí como un consejo de la abuela, pero conforme pasó el tiempo, comprendí las sugerencias y recomendaciones. Sobre mi relación me dijo: “no lo conoces bien” y era verdad, también me dijo: “no descuides tu salud”; tiempo después, terminó mi relación pues me cuenta de actitudes que no le conocía. Luego que no se dieran las condiciones para

1

Se empleó un pseudónimo para cuidar la confidencialidad del testimonio.



tomar la decisión laboral me hice análisis clínicos y descubrieron que tenía un problema fuerte que atender. Lilix es muy profesional (Lix, Comunicación personal con Mónica Araiza, 2022).

Como podemos apreciar, la experiencia del ritual experimentada por Carmen le permitió a mediano plazo, dar orden y explicación a los conflictos e incertidumbre, además, le otorgó un espacio de comunicación cercano e íntimo con Lilix, la *cafeomante*, a quien le confió sus sentimientos y emociones en un momento de crisis e incertidumbre.

Otro testimonio es el de Cielo Bautista, empleada en el sector servicios, ronda los 40 años, quien acudió por recomendación de alguna amiga a consultar por un tema familiar:

Me dijo [Lilix] ¿tienes un hermano que está preso? ¿Qué fuerzas lo quieres liberar? Viene marcado en su línea de vida que tiene que estar preso, todos los abogados te van a ignorar, y así fue ¡Qué razón tiene la magia! que por una persona te va a decir que va a suceder! Me sorprendí mucho y pensé, esta no sabe nada de mi vida, ni de mi historia (Lix, Comunicación personal con Mónica Araiza, 2022).

En México, como en América Latina, el acceso al sistema penal es aún un bache debido a la corrupción e ineficiencia de un sistema de procuración de Justicia desigual e ineficaz, es fácil rastrear testimonios de familiares y distintas personas que acusan las irregularidades, al igual que en el testimonio anterior, podemos constatar la forma en que esta práctica otorga orden, sentido y certeza ante un estado de caos personal de un modo en el que las prácticas religiosas más ortodoxas no siempre lo logran.

Por lo que obtener una explicación supraterrrenal se hace necesario, más allá de las contradicciones, incertidumbres y problemas de la vida contemporánea en un ambiente de calidez en medio del caos urbano y entonces, el ritual ha cumplido con su papel ordenador y de cohesión.

Por último, Lilix efectúa un análisis sobre el perfil de sus consultantes también por grupo etario, en donde cambian las preocupaciones y los temas de consulta, según su testimonio:

Comúnmente cuando ves tazas que tienen entre 20 y 30 son muy movidas, muy dadas hacia trabajar, o sea, no les importa la familia, pero



cuando empiezas a ver las tasas entre por ejemplo, los 28 y los 35 [años de edad], empiezan a mostrar una serie de preocupación por asentarse o en una familia o en una relación, en procrear, entonces ves ese lado de la taza muy lleno de movimiento porque la persona puede estar saliendo con dos o tres personas; mira a lo mejor aquí no salen todas las personas de las que quieressaber, a lo mejor ninguna vale la pena, la tasa te muestra la verdad, si yo veo que estás vacío, yo te puedo decir que con ninguna de estas personas es, ¿para qué perder el tiempo?, pero normalmente esas tazas dependen de la edad, cuando pasas de los 40 y vas avanzando esos temas, ya no te preocupa. Te preocupa tu salud, te preocupan tus padres, porque van creciendo, te preocupan los hijos, si los tuvieran, la familia empieza a ser preponderante y también, el crecimiento individual, como ya no voy a trabajar en ningún lado porque ya ni me dan trabajo ¿qué voy a hacer? Entonces empieza un planeamiento interior de necesidad de empezar un nuevo sentido para mí; ya pasaron los veinte, los treinta, el pensamiento se asienta, de modo que la taza cambia y también las figuras (Lix, Comunicación personal con Mónica Araiza, 2022).

Como puede apreciarse, las consultantes confían, en la habilidad de Lilix como especialista ritual, así como creen en sus habilidades para decodificar los restos o posos de café, en tanto mensajes que al tiempo, otorgan sentido y orden a los acontecimientos que en su momento fueron el motivo de su preocupación, una vez pasada la consulta, es decir, para las consultantes resulta ampliamente eficaz, cargada de significación y por ende intersecada entre el significado y las emociones que provoca el discurso de la especialista. Entonces, la eficacia simbólica y la emosignificación, se articulan en la medida en que se comparten experiencias, en un marco de creencias, emociones y significados comunes, por tanto, el ritual cumple con el propósito de dar orden y sentido a los hechos, emociones y conflictos de la vida cotidiana de las practicantes en un tiempo espacio particular. En el poder de la lectura de los *posos* de café se encuentra entre la creencia, la confianza y las emociones significadas, fuente activa en la comunicación, que intercambia lo simbólico por su significado, construye sentido, con lo que contribuye a que las participantes puedan resolver el conflicto o la situación de sentimental, familiar objeto de la consulta.



## Reflexiones finales

La interpretación verbalizada del café turco constituye un ejemplo de ritual contemporáneo en la Ciudad de México, caracterizado por la participación de diversos individuos, predominantemente mujeres de clase media en espacios rituales distintos a los que ocurren en cultos y prácticas religiosas más tradicionales. Sin embargo, es necesario profundizar en el estudio de otros circuitos de practicantes de la magia, especialmente aquellos de difícil rastreo en sectores privilegiados debido a su naturaleza poco ortodoxa. Esta práctica se inscribe fundamentalmente en el ámbito de lo íntimo, lo privado y la confidencialidad.

Estas prácticas mágico-rituales deben analizarse en el contexto de la globalización y dentro de una metrópolis cosmopolita como la Ciudad de México, la cual alberga una amplia gama de influencias culturales que posibilitan experiencias de encuentro mediante variados medios y canales. Destaca el papel creciente de la internet, junto con las industrias culturales, en la expansión de esta modalidad espiritual que emerge como una alternativa significativa para satisfacer la capacidad y necesidad humana de interpretar y dar sentido a la realidad, con frecuencia caótica. Este proceso involucra diversas formas de simbolización, significación, ordenamiento y construcción de sentido ante las complejidades de la vida cotidiana y fenómenos como la pandemia de COVID-19. El entorno de confidencialidad propicia la participación tanto de la persona especialista en el ritual como del consultante, quienes comparten códigos culturales de origen transnacional y transcultural, propios de sociedades cosmopolitas contemporáneas. Asimismo, se observa una transformación de prácticas colectivas, como las propias de la familia extensa, hacia modalidades más individualizadas y privadas, mediadas por el contexto capitalista y de mercado.

Este espacio-tiempo ritual se diferencia de otras prácticas relacionadas con el consumo de café, pues se asocia a usos mágicos y simbólicos que trascienden los aspectos organolépticos o comerciales, ubicándose fuera del paradigma de la racionalidad urbana y de sistemas coherentes de creencias. Cabe resaltar que, al tratarse mayoritariamente de una práctica femenina, refleja inquietudes y subjetividades vinculadas a cuestiones de género, clase social y edad entre pares, consolidando redes de apoyo orientadas a temas de pareja, familia y salud.

Finalmente, resulta pertinente continuar investigando y recopilando testimonios asociados a prácticas New Age en la Ciudad de México, así como explorar contextos y dinámicas relacionados. Se subraya la escasa atención temática desde la perspectiva de la cultura y la alimentación, lo que evidencia un amplio potencial para el desarrollo de nuevas líneas de investigación.



## Referencias Bibliográficas

- Adame Cerón, Miguel Ángel. (2015). *Neoagerismos, religiosismos (e historicismos) en la posmodernidad: Ensayos antropológicos críticos*. MC Editores.
- Ávila, Ricardo (Ed.). (2016). *Antropología de la alimentación: Textos escogidos de Igor de Garine*. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Champion, Françoise. (1997). Lo religioso flotante, eclecticismo, sincretismos. En Jean Delumeau (Ed.), *El hecho religioso: Una enciclopedia de las religiones hoy* (pp. 535–557). Siglo XXI.
- García-López, Irma Cecilia. (2011). La apropiación del espacio urbano a través de las prácticas mágico-religiosas: El caso del mercado de Sonora y la zona de la Soledad. En *Chamanismo y curanderismo: Nuevas perspectivas* (pp. 305–318). BUAP/Facultad de Filosofía y Letras.
- García-López, Irma Cecilia. (2017). Cultura alimentaria en la Sierra Norte de Puebla. En *Alimentación, cultura y territorio: Acercamientos etnográficos* (pp. 29–54). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Lévi-Strauss, Claude. (1987). *Antropología estructural* (2.<sup>a</sup> reimp.). Ediciones Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude. (2002). *Mitológicas II: De la miel a las cenizas*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, Edgar David. (2024). *Situación actual de los precios internacionales del mercado de café*. ANACAFE. [https://www.anacafe.org/uploads/file/6d53fb2942aa403eaa540d54a7320c54/SituacionActualMercadoCafeDic\\_2024.pdf](https://www.anacafe.org/uploads/file/6d53fb2942aa403eaa540d54a7320c54/SituacionActualMercadoCafeDic_2024.pdf)
- Masferrer Kan, Elio. (2013). *Religión, política y metodologías: Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de Araucaria.
- Montanari, Massimo. (2006). *La comida como cultura*. Ediciones Trea.
- Pérez Akaki, Patricia. (2013). Los siglos XIX y XX en la cafecultura nacional: De la bonanza a la crisis del grano de oro mexicano. *Revista de Historia*, (67), 159–199.
- Ramírez Trillos, Óscar, Plata Quezada, William Elvis, & Plata Rodríguez, Diana. (2023). La pandemia del COVID-19 y sus efectos en el ámbito religioso: Las parroquias católicas y el uso de redes sociales. El caso de Santander,



- Colombia. *El Ágora USB, Ciencias Humanas y Sociales*, 23(1), 185–207.  
<https://doi.org/10.21500/16578031.6173>
- Segalen, Martine. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza Editorial.
- Suárez Guava, Luis Alberto. (2007). Tiempo, magia y organización social en la antropología de los primeros evolucionistas. *Maguaré*, (21), 129–158.  
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4862267>
- Turner, Victor. (1999). *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu* (4.<sup>a</sup> ed.). Siglo XXI Editores.
- UNESCO. (2013). *La cultura y tradición del café a la turca*. Listas. <https://ich.unesco.org/es/RL/la-cultura-y-tradicin-del-caf-a-la-turca-00645>
- Vergara Figueroa, Abilio. (2019). *Emosignificaciones: Antropología de los sentidos de las emociones*. Producciones estratégicas -pres. <https://es.scribd.com/document/712603372/Emosignificaciones-libro-completo-odf-compressed>
- Villafranco, Gabriela. (2024). Casi todos los hogares mexicanos compran más de un kilo y medio de café tostado o molido anualmente. *Cobertura 360*.  
<https://editorial.cobertura360.mx/2024/10/07/inteligencia-artificial/cafe-hogar-estudio-revela-diferencias-mexico-colombia/>



# Dictadura de las estrellas

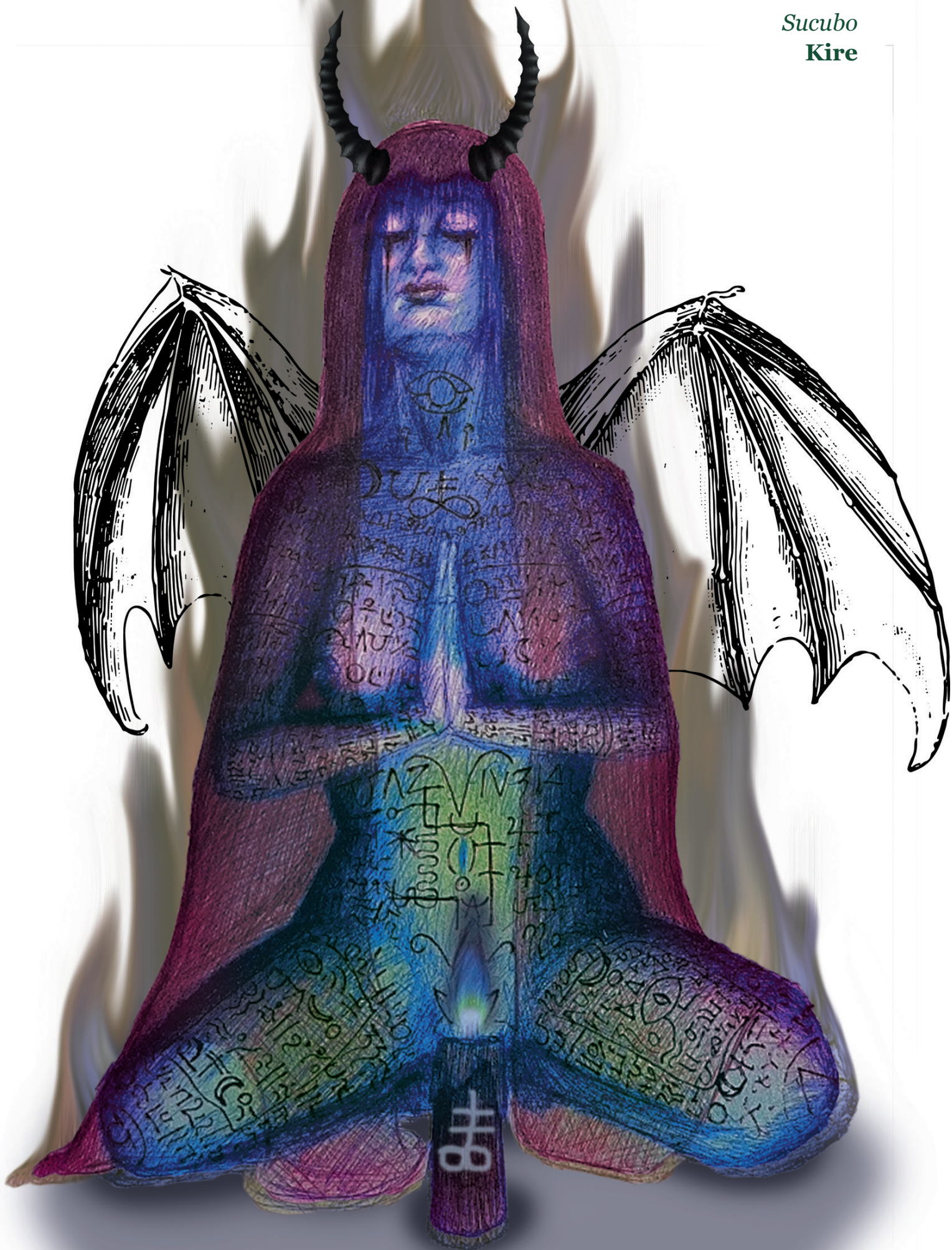
Ricardo Rojas Mora

Cada mañana, antes de encender las luces de la ciudad, los ministros de astrología publican el horóscopo oficial. La gente lo lee con devoción, sin duda: si Aries debía quedarse en casa, el transporte se detenía; si Libra no podía firmar contratos, los bancos cerraban; si Escorpio tenía prohibido amar, los besos se guardaban bajo llave.

Un día, el horóscopo olvidó mencionar a Capricornio. Millones quedaron inmóviles en las calles, sin saber si respirar o callar, temiendo que cualquier gesto los condenara.

Desde entonces, las estrellas no hablan: dictan. Y los hombres, creyéndose libres, apenas giran como engranes obedientes de un cielo que jamás los ha mirado.

*Sucubo*  
**Kire**



# Satanismo, magia y... ¿sexo?

## Un acercamiento etnográfico al enigma del erotismo y lo oscuro en México

Aarón Asael Sánchez Ortega

*“[...] la hermana Claire estaba siendo bombeada tanto en su ano abierto como en su vagina, impotente y sumisa, escuchaba el sonido sordo del demonio con boca de coño [...]. Cuando Beelzebub llegó a su clímax, sintió el derramamiento de una sustancia fría y casi ardiente dentro de ella. Se inclinó para tomar la lengua de la serpiente profundamente en su boca, mientras la Sombra que tomaba forma, continuaba eyaculando dentro de su matriz. Las moscas zumbaban y se posaban en su rostro mientras besaba profundamente a su demonio, y por el momento encontró satisfacción... el demonio no trajo la muerte sino la vida, y descanso en la oscuridad de su mente.”*

**Adamu: Luciferian Tantra and Sex Magick - Michael W. Ford**

### Introducción<sup>1</sup>

La magia sexual y el satanismo teísta son fenómenos religiosos que generan, en diferentes sociedades de diversas latitudes, patrones de estigmatización, exotismo o rechazo, frecuentemente causados por la intolerancia social o por el choque abrupto con los sistemas de pensamiento dominantes de la alte-

---

<sup>1</sup> Agradezco generosamente a Manuel Andrade por su tiempo, apoyo y comentarios en el proceso de escritura de este capítulo. A Miguel Pastor Pérez-Minayo, amigo y colega, por su valiosa orientación para comprender las diversas corrientes del satanismo europeo e invaluable observaciones, surgidas en nuestros encuentros y conversaciones personales. Finalmente, pero no menos importante, a las y los satanistas teístas que me introdujeron en su universo religioso con suma generosidad y profunda confianza, expreso mi gratitud inmensa, refrendando mi acompañamiento en el combate a los estigmas y mi compromiso real de representar su manera de ser y estar en el mundo con respeto, dignidad y fidelidad absoluta.

ridad religiosa; es decir, no solo por los grupos cristianos sino, también, por una amplia gama de gremios de diferente índole. Particularmente, en el caso mexicano, esta práctica mágica —dentro de las corrientes del satanismo teísta y ateísta— ha sido rodeada de descalificaciones, señalamientos y malentendidos.

Cuando se mencionan las palabras “satanismo” y/o “magia sexual”, muchas personas inmediatamente piensan en ideas erróneas: el culto al mal, desenfreno sexual sin sentido o, incluso, peligros físicos y espirituales; pero ¿qué hay de cierto en todo esto? ¿La magia sexual, dentro del satanismo teísta, es realmente algo oscuro en el sentido negativo? O, por el contrario, ¿es una vía legítima de autodescubrimiento y trascendencia? Más aún, ¿por qué resulta necesario hablar, en los albores del siglo XXI, sobre las formas o singularidades de la vida religiosa del satanismo teísta? Particularmente, la magia sexual, ante los nuevos modos de vivir y convivir en sociedad. La respuesta tiene tres dimensiones: una social, una académica y una personal, las cuales se exponen a continuación en dicho orden.

Existe una situación social compleja y densa sobre esta tradición espiritual. La sola alusión al *satanismo* suele activar mecanismos de estigmatización social, manifestados en la producción de estereotipos negativos, la deslegitimación de la creencia y su consecuente rechazo en el entorno social. La circunstancia se agudiza al abordar los ritos<sup>2</sup> de magia sexual: puesto que son expresiones de la fe sujetas al escrutinio público<sup>3</sup>, son temas sensibles a la opinión

---

2 Para Jean Cazeneuve (1971), el rito “es un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a que se lo repita, podrán constituir, sí, actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales” (p. 15). Así, el rito es toda acción o conjunto de acciones formalizadas y repetidas que tienen un significado simbólico, usualmente en el marco de una tradición religiosa, cultural o social. Sin embargo, es importante mencionar que “los ritos constituyen el soporte más fijo en que pueda afirmarse un observador —particularmente el etnógrafo— para describir y reconstruir, en su aspecto más estático, un fenómeno social completo, de tal suerte que los ritos aparecen como documentos indiscutibles y se hallan mucho menos expuestos que los modelos sociales por ellos realizados a que se los vuelva a cuestionar en función de nuevas observaciones” (Cazeneuve, 1971, p. 17).

3 En otras palabras, esto remite al proceso mediante el cual las acciones, creencias, discursos o comportamientos y, en consecuencia, las prácticas rituales de magia sexual de los CSTM son observadas, valoradas y, a menudo, juzgadas por la sociedad o por determinados sectores, los cuales usan como criterios la estandarización del pensamiento hegemónico dominante (el cristianismo) para evaluar y, posteriormente, determinar si las creencias y prácticas mágicas son éticas y moralmente correctas o no. Cabe señalar, brevemente, que el satanismo no es la única corriente religiosa que emplea prácticas mágicas y/o sexuales; pues el cristianismo no ha estado exento de estas. Místicos como San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Ávila utilizaron un lenguaje fuertemente erótico y sensual para describir su unión espiritual con Dios. Un ejemplo famoso fue



pública debido a la estandarización del pensamiento religioso, predominantemente cristiano, cuya incomprensión de la práctica mágica y la falta de información favorecen la reproducción de prejuicios morales y culturales, profundamente arraigados en el imaginario colectivo de la sociedad mexicana.

En consecuencia, es imprescindible conocer las razones, los motivos y el trasfondo de los mitos, ritos y otras experiencias religiosas del satanismo teísta para difuminar los prejuicios, estereotipos y estigmas de la magia sexual, como práctica espiritual adherida a su sistema de creencias, que motivan un distanciamiento social entre las personas. Disipar los presupuestos ideológicos y religiosos del satanismo teísta permitiría comprender por qué los creyentes satanistas teístas mexicanos (CSTM) (como alteridad a los credos cristianos y a otras formas de religiosidad) piensan, actúan y se relacionan de una forma y no de otra. Asimismo, hace posible la comparación entre lo propio y lo ajeno en la pluralidad de sistemas religiosos, pero también en cuanto a los sistemas sociales y culturales, lo que favorece el desarrollo de la tolerancia y el respeto a otros hábitos, costumbres, tradiciones y creencias, donde se incrusta y se desarrolla la magia sexual, ante una multiplicidad de situaciones en las que se profundizará más adelante.

La elucidación académica se justifica no solo con los conocimientos que presentará este texto, sino también al abrir la posibilidad para plantear nuevas líneas de investigación sobre estos gremios y, especialmente, sobre la práctica mágica sexual. que, durante la revisión crítica de la literatura y la construcción del estado de la cuestión, hallé una región epistemológica exiguamente trabajada, pues en ella se evidencian los amplios vacíos del conocimiento que existen.

La literatura académica que examina la práctica de la magia sexual en el satanismo teísta es escasa y se encuentra mayoritariamente inscrita en sistemas de pensamiento europeos y norteamericanos. El caso mexicano permanece inexplorado, ya que son nulos los artículos que se adentran en los grupos reli-

---

el éxtasis de Santa Teresa, donde ella describe la visita de un ángel que le atraviesa el corazón con una lanza ardiente, la cual es una metáfora cargada de connotaciones orgásmicas y místicas. “Me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. El dolor era tan grande, que me hacía quejarme y, sin embargo, es tan sabroso este dolor, que no hay que desear que se acabe” (de Ávila, 2017). No obstante, la iglesia en la medida de lo posible, “retocó”, resignificó o borró las huellas de las prácticas mágicas, la sexualidad y, en consecuencia, de la magia sexual en el cristianismo, como sostiene Deschner (1974), cuyo fin fue establecer un poder con pretensiones de verdad, manteniendo la autoridad desde sus inicios hasta el presente. De manera que “desde el siglo IV hasta el Imperio bizantino se conservan multitud de documentos mágicos que atestiguan que la magia no fue ajena a las creencias y prácticas de los primeros cristianos. Al contrario, parece que fue de un uso muy extendido y perpetuado en el tiempo” (Galisteo, 2024, p. 203).

giosos establecidos en el país, desde una perspectiva analítica situada; es decir, donde los conocimientos son generados desde los propios sistemas de pensamiento de los CSTM de la región (perspectiva emic)<sup>4</sup>. Generalmente, el conocimiento del que disponemos nos remite a páginas de internet poco o nada serias y al amplio espectro de comentarios y opiniones, plasmados en las diversas redes sociales, que, en gran medida, son alimentados y fundamentados por la ficción de la industria cinematográfica (principalmente la hollywoodense).

Ergo, este trabajo se inscribe en el estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) y del esoterismo occidental contemporáneo, centrando la atención en la práctica de la magia sexual en el satanismo teísta. A pesar de que el satanismo contemporáneo y sus prácticas mágicas ocupan un lugar en los márgenes dentro de estos campos, existen investigaciones relevantes que abordan tanto sus fundamentos doctrinales como algunas de sus expresiones rituales, entre ellas la magia sexual. Particularmente, ha predominado el análisis del satanismo no teísta y simbólico, especialmente el asociado a Anton Szandor LaVey (Lewis, 2002; Petersen, 2009). Por ejemplo, Holt (2013) analiza la construcción simbólica del cuerpo, los fluidos y la feminidad, aportando una lectura centrada en el imaginario ritual y la performatividad simbólica desde un enfoque textual. Si bien dicho estudio resulta fundamental para comprender ciertos elementos doctrinales del satanismo laveyano, su enfoque se mantiene en el plano discursivo y no aborda las prácticas vividas ni su dimensión social contemporánea.

Más recientemente, Miguel Pastor Pérez-Minayo (2024), en su tesis doctoral, ofrece una visión de conjunto sobre el satanismo y sus prácticas mágicas, constituyéndose como una referencia central para el estudio académico del fenómeno religioso, específicamente en el contexto español, derivadas de las expresiones no teístas; es decir, mayoritariamente con tintes mucho más simbólicos. Sin embargo, algunas investigaciones más recientes han comenzado a reconocer la diversidad interna del satanismo contemporáneo y la existencia de corrientes teístas que conciben a Satanás como una entidad real dentro de un sistema religioso coherente (Introvigne, 2016; Petersen, 2014a, 2014b),

---

4 La perspectiva *emic* se refiere al punto de vista interno de los actores sociales, la cual busca comprender cómo las personas interpretan, explican y dan sentido a su propia realidad social y cultural (Pike, 1967; Harris, 1976). Esta postura se fundamenta principalmente en que: 1) parte de las categorías, conceptos y significados de los propios CSTM; 2) privilegia el lenguaje nativo, las narrativas, las creencias y las justificaciones internas; 3) se asocia con métodos y técnicas cualitativas; 4) no evalúa la “veracidad” externa de las creencias, sino su coherencia y significado para quienes las sostienen dentro del propio universo simbólico y religioso del gremio satanista.



articulado con tradiciones esotéricas previas como el ocultismo moderno, la magia ceremonial y las reinterpretaciones contemporáneas de la gnosis y el luciferianismo (Faxneld, 2014; Petersen, 2014a, 2014b).

De este modo, el análisis se desarrolla desde el propio universo simbólico y cultural de los CSTM teístas hidalguenses, atendiendo a sus particularidades históricas y sociales, las cuales no necesariamente se corresponden por completo con las cosmovisiones y cosmogonías eurocentristas y norteamericanas que han predominado en los estudios sobre el satanismo contemporáneo en la literatura global. La investigación adopta, para ello, una perspectiva sociológica y etnográfica que privilegia las experiencias, significados y prácticas situadas de los propios CSTM. Así, busco contribuir a un campo aún escasamente explorado, al privilegiar el análisis de los significados, sentidos y usos sociales de la magia sexual, dentro del satanismo teísta mexicano contemporáneo; ya que esta corriente ha sido tangencialmente abordada dentro de los estudios sobre esoterismo occidental y NMR.

En lo que respecta a la magia sexual, esta ha sido estudiada principalmente desde enfoques históricos y textuales, vinculándola con figuras como Aleister Crowley y el desarrollo de la magia sexual en el ocultismo occidental moderno (Urban, 2006; 2015). Sin embargo, persiste una notable escasez de investigaciones que aborden la magia sexual como práctica religiosa vivida dentro del satanismo teísta, especialmente desde enfoques sociológicos y etnográficos que atiendan a las experiencias, trayectorias y significados construidos por los propios creyentes en contextos locales específicos. Así, este trabajo se inscribe en ese vacío analítico.

La presentación de algunos saberes sobre un campo poco explorado aporta hallazgos valiosos y confiables, los cuales son construidos mediante el despliegue metódico de la etnografía focalizada, como método de investigación cualitativo. Entonces, es crucial abordar este tema con una comprensión informada y un respeto profundo por las creencias individuales y las prácticas involucradas. Además, el tema me atrapó no solo por los misterios, secretos y enigmas generados en torno al culto del ángel caído y sus ritos sobre estas prácticas mágicas sexuales, sino, también, porque hay un aspecto de interés más profundo: la posibilidad de comprender cómo y por qué estas prácticas adquieren sentido en contextos específicos.

A este cuestionamiento, se suman otras interrogantes que me exhortaron a reflexionar: ¿por qué son tan herméticas estas comunidades religiosas y qué implicaciones tienen para quienes las llevan a cabo? ¿Qué impulsa a ciertas

personas a explorar estas prácticas mágicas sexuales desde una dimensión espiritual? ¿Qué tipo de experiencias personales o grupales emergen de la práctica de la magia sexual en el satanismo teísta? ¿Es posible establecer puentes de comprensión entre estas creencias y aquellas más hegemónicas sin caer en reduccionismos o juicios de valor? ¿Cómo puede el investigador acercarse a estos temas desde una perspectiva ética, respetuosa y rigurosa, sin comprometer la integridad tanto de los practicantes como de la investigación y del análisis mismo?

Estas preguntas no solo abren líneas de reflexión crítica, sino que también subrayan la importancia de abordar este tópico mediante la exigencia de una mirada interdisciplinaria, informada y profundamente empática. De ahí que el objetivo de este capítulo no es convencer al lector de adoptar, aceptar o legitimar esta práctica mágica, sino la de brindar información clara para desmontar algunos prejuicios y ofrecer una visión más profunda de lo que realmente implica la magia sexual dentro del satanismo teísta, en el centro del país. Últimamente, el estudio de la magia sexual —no solo desde diversas corrientes esotéricas y mágicas del satanismo y otras corrientes espirituales, sino también desde los diferentes círculos académicos críticos e ilustrados— ha sido encriptado y relegado u olvidado. ¿Los motivos?

En primer lugar, para la práctica de los CSTM, el grado de conocimiento y preparación que se requiere es colosal y, desde las ciencias sociales, pocos son los investigadores que abordan estos tópicos sensibles a la opinión pública, porque trastocan fibras éticas y morales. Por lo tanto, es relevante que estas prácticas sean comprendidas e interpretadas desde el universo de significación en el que son producidas. En segundo término, me he percatado que el hermetismo en este tipo de prácticas y el acceso condicionado a estos ritos tienen el objetivo de evitar conflictos o recibir ataques individuales o grupales de cualquier tipo, dada la desinformación y prejuicios que imperan en el contexto social. Antes de realizar ritos sexuales, previamente se debe garantizar un acto de confianza sólido. Después, se ofrecen pláticas, talleres, cursos y, sobre todo, una serie de argumentos que permitan tomar una decisión informada a los interesados en la práctica mágica, subrayando los beneficios, pero también exhortando a asumir las posibles consecuencias de los efectos mágicos. Este panorama es el que ha causado que, a lo largo y ancho del territorio nacional, las congregaciones satanistas sean muy cuidadosas y selectivas al realizar ritos de este orden y, sobre todo, al compartir cualquier tipo de datos. Estos grupos teístas del Sendero de



la Mano Izquierda<sup>5</sup> —en mi experiencia— suelen mostrar desconfianza con la alteridad, evitando la confrontación con prudencia y aminorando el estigma social. Además, tienden a ser herméticos, dado el contexto en el que operan y, por supuesto, a menudo están preocupados de la vigilancia por parte de las autoridades estatales, de sus adversarios u opositores religiosos y, no menos importantes, de los *mass media*. Incluso en los escenarios más favorables, cuando un investigador logra establecer un contacto inicial, las relaciones y el flujo de información son gestionados con extrema cautela. Sin embargo, ante las dificultades metodológicas de acceso —en mi rol de investigador—, incentivé el *rapport*<sup>6</sup> con los líderes o creyentes de cada una de las diferentes congre-

---

5 En el contexto académico y divulgativo mexicano, el término “Sendero de la Mano Izquierda” se utiliza de manera recurrente como la traducción de *Left-Hand Path* (LHP), particularmente para referirse a corrientes esotéricas y religiosas asociadas a la disidencia espiritual y, de forma central, a las diferentes manifestaciones del satanismo contemporáneo. Desde la sociología de la religión y la historia de las corrientes esotéricas occidentales, el LHP puede entenderse como una categoría analítica que designa un conjunto heterogéneo de tradiciones y prácticas caracterizadas por la centralidad del individuo, la transgresión consciente de las normas religiosas dominantes y la búsqueda de la autoafirmación ontológica frente a modelos de sumisión, integración normativa o disolución del yo. En este sentido, Stephen E. Flowers (1997) propone una lectura histórica del LHP como una genealogía de la disidencia espiritual en Occidente, en la que confluyen corrientes gnósticas, mágicas y esotéricas que privilegian la autonomía, el acceso a un conocimiento considerado prohibido y formas de auto-deificación simbólica, elementos que resultan particularmente relevantes para comprender la configuración doctrinal y simbólica del satanismo moderno. Esta perspectiva es ampliada por Kennet Granholm (2013), quien analiza el desarrollo del satanismo contemporáneo y del denominado “post-satanismo”, señalando que el LHP opera como un marco interpretativo clave para articular valores de individualismo radical, autotransformación y oposición simbólica a la moral religiosa hegemónica, especialmente la de raigambre cristiana. Más que una dicotomía estrictamente ética, la distinción entre *Right-Hand Path* (RHP) y LHP remite, según Granholm, a concepciones divergentes del sujeto religioso y de su relación con lo sagrado, siendo el satanismo una de las expresiones más visibles y sistematizadas de esta lógica del Sendero de la Mano Izquierda. Además, aunque no puedo permitirme desarrollar de manera exhaustiva dicha oposición, resulta pertinente mencionar a Helena P. Blavatsky (1888) como una figura clave en la importación y resignificación de los términos RHP y LHP en el pensamiento esotérico occidental, a partir de categorías provenientes del tantra indio, reinterpretadas desde marcos teosóficos y orientalistas a finales del siglo XIX. Esta mediación histórica contribuyó de forma decisiva a la circulación y posterior apropiación de estos conceptos en movimientos ocultistas, esotéricos y satanistas del siglo XX y XXI. Por ello, el *Sendero de la Mano Izquierda* no constituye una tradición homogénea, sino una categoría relacional y analítica especialmente útil para comprender las formas específicas de espiritualidad, autoidentificación religiosa y construcción simbólica, los cuales dan cuenta de los diversos procesos de resignificación y apropiación cultural que caracterizan al satanismo contemporáneo, particularmente cuando se analizan desde contextos socioculturales situados, como el mexicano y latinoamericano.

6 El *rapport* es una relación de confianza y apertura establecida con los miembros de la congregación o informantes clave, permitiéndoles hablar con libertad sobre sus prácticas, creencias, ritos y mitos, así como expresar sus sentimientos, experiencias y vivencias. Como he señalado en otro espacio (Sánchez, 2021), este vínculo se construye en la medida en que el investigador y los informantes comparten el mundo simbólico en

gaciones o aquelarres mexicanos, en los que tuve oportunidad de adentrarme, con el fin de establecer una relación de comunicación y confianza.

En este marco, el objetivo general de este trabajo es analizar la magia sexual como práctica religiosa vivida, dentro del satanismo teísta contemporáneo, en el centro de México, a partir de una perspectiva sociológica y etnográfica que privilegia los significados, usos simbólicos y dinámicas sociales construidas por los propios creyentes, con el fin de comprender los procesos de apropiación de lo sagrado en contextos marcados por la estigmatización y la intolerancia religiosa. De este se desprenden dos objetivos específicos: 1) examinar las dimensiones simbólicas, rituales y éticas que estructuran la práctica de la magia sexual—incluyendo sus materialidades, discursos e interacciones sociales—, así como 2) contribuir a la desmitificación de los estereotipos sociales asociados al satanismo teísta, mediante un análisis situado que comprende estas prácticas como formas de búsqueda de sentido, poder y autonomía religiosa en un escenario contemporáneo de secularización y pluralidad de creencias.

El aparato crítico se despliega en cuatro micro apartados: el primero expone las premisas metodológicas que permitieron el acercamiento al campo y la comprensión de la práctica mágica dentro del fenómeno religioso; el segundo aborda los fundamentos del satanismo contemporáneo como corriente religiosa; el tercero atiende algunos aspectos históricos, conceptuales y examina las categorías analíticas, empleadas en este trabajo, sobre la magia sexual dentro del satanismo teísta, atendiendo su dimensión material, ritual, social, simbólica y de significación y a las respectivas condiciones éticas que trae consigo. En el cuarto apartado se presenta una descripción densa (Geertz, 2003) de las fases del último ritual<sup>7</sup> observado, mostrando su influencia en la reconfiguración de las creencias religiosas modernas y su aportación al debate

---

el que se configura el objeto de estudio.

7 Los rituales, entendidos desde la sociología de la religión, son prácticas colectivas que estructuran la experiencia religiosa y refuerzan los lazos sociales, funcionando como expresiones materiales y simbólicas del sistema de creencias de una comunidad. Este conjunto estructurado de acciones simbólicas, repetitivas y prescritas socialmente expresan, refuerzan o transmiten creencias y valores religiosos. Así, funcionan como mecanismos de integración social, legitimación de normas y conexión con lo sagrado, generando experiencias colectivas que refuerzan la identidad del grupo. Los rituales pueden involucrar palabras, gestos, objetos, espacios sagrados, música, danza o cualquier otra forma de expresión simbólica. De acuerdo con Émile Durkheim (2012) y Clifford Geertz (2003), los rituales no solo cumplen funciones religiosas, sino que también refuerzan el orden social y la cohesión comunitaria al establecer estructuras de significado compartidas. Durkheim, por ejemplo, argumenta que *los rituales consolidan la identidad grupal al distinguir lo sagrado de lo profano y al generar un sentido de pertenencia colectiva*. Por su parte, Geertz enfatiza *la dimensión simbólica y comunicativa de los rituales, viéndolos como vehículos para la transmisión de cosmovisiones religiosas*.



sobre la intersección entre sexualidad, misticismo y autonomía. Finalmente, se reflexiona sobre la relevancia de estos fenómenos en una era de redefinición de las normas sociales y religiosas, proponiendo nuevas líneas de investigación para comprender la apropiación de lo sagrado y cuestionar los imaginarios estigmatizantes que rodean a estas prácticas, cuya religiosidad representa la búsqueda subversiva, pero profundamente humana, de significado, poder y libertad en un mundo cada vez más secularizado.

### **Algunas claves metodológicas y éticas para comprender la magia sexual satanista**

El satanismo teísta, como corriente religiosa compleja y multifacética, implica un abanico de prácticas que desafían las concepciones tradicionales sobre lo divino y lo sagrado. Una de las manifestaciones más controvertidas y, a la vez, fascinantes de esta tradición es la magia sexual, un rito esencial en la cosmovisión de muchos de sus seguidores. Para adentrarnos en ella, los fragmentos de los relatos etnográficos que presentaré posteriormente, buscan comprender no solo los rituales y símbolos asociados con la magia sexual sino también los significados que sus practicantes atribuyen a esta experiencia religiosa, la cual —para ellos— es trascendental. El trabajo de campo se desarrolló entre febrero y octubre de 2025, en un contexto rural, en el estado de Hidalgo, lo cual sitúa empíricamente las experiencias aquí analizadas sin comprometer la seguridad de los participantes.

De manera que la etnografía focalizada (Sánchez, 2021; Montes de Oca, 2015; Knoblauch, 2005) me permite desmontar las visiones simplistas o negativas del satanismo teísta, al ofrecer una mirada más profunda sobre cómo la sexualidad se convierte en un vehículo para lo sagrado dentro de esta religión. Así, a partir de este método, la mirada analítica se focaliza en las particularidades relevantes de la experiencia religiosa de la magia sexual satanista y no en otras actividades o ámbitos del Sendero de la Mano Izquierda, como se haría desde una etnografía tradicional. La observación participante, la documentación y las entrevistas semiestructuradas y situacionales fueron las técnicas de investigación empleadas en la construcción del conocimiento que en estas páginas se presentan.

Durante el periodo referido, se efectuaron 18 entrevistas: 11 semiestructuradas y 7 situacionales, aplicadas en distintos momentos rituales de magia sexual, lo que permitió captar tanto narrativas reflexivas como discursos emergentes vinculados a la experiencia inmediata del rito. La observación partici-

pante fue el medio para acceder a los significados y sentidos de las experiencias religiosas derivadas de la magia sexual, la cual permitió integrarme en la congregación religiosa, pero sin mimetizarme con el culto satanista. Además, posibilitó el desarrollo de una experiencia directa en las situaciones, al observar atenta y activamente, pero también enfocadamente, aquellas situaciones en las que ocurren determinadas experiencias de fe que marcan la vida de los CSTM.

Entre febrero y octubre de 2025 se llevaron a cabo 7 ejercicios de observación participante, en los cuales mi rol de participación se centró en la facilitación de ciertas materialidades rituales y en la disposición de los instrumentos necesarios para el correcto desarrollo de las ceremonias, manteniendo siempre una posición ética, reflexiva y delimitada que no comprometiera la distancia analítica requerida. El acceso al campo se realizó de manera presencial a través de un portero, a quien le asigné el pseudónimo de Poncho, figura fundamental para establecer vínculos de confianza con los integrantes del grupo.

A su vez, la documentación supone, por un lado, una revisión crítica de la literatura, lo que hace visible la postura epistémica y los enfoques teórico-metodológicos desde los que se ha trabajado con este objeto de conocimiento, así como los respectivos “vacíos” que existen sobre este, abriendo nuevas oportunidades de investigación en el futuro. Por otro, la técnica permitió evaluar la pertinencia que tienen los trabajos de otros investigadores con respecto del que presento; facilitando los procedimientos de localización, recolección, clasificación, análisis e interpretación de los datos; para, finalmente, contrastar la información recopilada mediante esta técnica con las otras. En cuanto a las entrevistas semiestructuradas y situacionales, ambas técnicas facilitaron el profundizar en los significados, el sentido y la perspectiva que poseen cada uno de los informantes sobre la práctica mágica sexual; ya que cada cual tiene un posicionamiento específico en el entramado social religioso.

El grupo analizado presenta un equilibrio relativo en hombres y mujeres, en su mayoría heterosexuales, aunque también participaron 2 hombres y 3 mujeres homosexuales. La franja etaria predominante se concentra entre los 35 y 45 años, seguida por participantes de 25 y 34 años y, en menor proporción, de 46 a 55 años. Más allá de develar las dinámicas cotidianas de los CSTM, los relatos compartidos mediante la entrevista me permitieron romper con el sentido común y/o desmontar las ideas o nociones preconstruidas que poseía.

Además, con el fin de evitar ambigüedades metodológicas y éticas, considero necesario precisar que la investigación se desarrolló, como ya mencioné, desde una modalidad de observación participante, pero esta estuvo claramente



delimitada, en la que mi implicación en el campo fue siempre parcial, reflexiva y regulada por criterios éticos explícitos<sup>8</sup>. Además, mi participación se restringió a tareas logísticas y de acompañamiento ritual, mas no sexual, sin involucramiento corporal en las prácticas de magia sexual observadas, preservando así la distancia analítica y el consentimiento informado de todos los actores involucrados.

Dada la naturaleza sexual explícita de ciertos rituales, su descripción en este texto no responde a una lógica de exhibición ni a un interés sensacionalista, sino a la necesidad analítica de comprender cómo el cuerpo, la materialidad y la experiencia encarnada operan como mediadores de lo sagrado dentro del satanismo teísta. En este sentido, la sexualidad ritual se analiza como una práctica situada que articula creencias, afectos, corporalidades y relaciones de poder, en diálogo con enfoques contemporáneos sobre religiosidad vivida, corporalidad y materialidad, cuyas premisas base sostienen que el cuerpo no es un medio pasivo que expresa ideas previas, sino que es productor de sentido, experiencia y conocimiento, lo que lleva a construir una experiencia religiosa encarnada, sensorial y afectiva (Meyer, 2011; Hervieu-Léger, 2004; Turner, 1980).

Así, la descripción etnográfica se subordina al análisis sociológico, permitiendo comprender estas prácticas no como transgresiones aisladas, sino como

---

8 La investigación se condujo a partir de 7 criterios éticos explícitos que orientaron el trabajo de campo y la escritura etnográfica: (1) el acceso y la permanencia en el campo se sustentaron en un consentimiento informado, continuo y situado, entendido como un proceso relacional renovado antes, durante y después de los rituales observados, garantizando a los participantes la posibilidad de restringir o retirar su colaboración; (2) la observación participante adoptó una modalidad delimitada, en la que mi rol del investigador se circunscribió a la observación y a tareas logísticas y de acompañamiento no sexuales, excluyendo toda participación corporal o erótica, con el fin de preservar la distancia analítica y evitar ambigüedades metodológicas; (3) el estudio se rigió por el principio de no daño, priorizando la protección de la integridad física, emocional, simbólica y social de los CSTM, particularmente ante contextos de estigmatización religiosa; (4) se implementó una anonimización ampliada mediante el uso de pseudónimos y la omisión deliberada de datos temporales, espaciales y jerárquicos que pudieran facilitar la reidentificación de individuos o colectivos; (5) la inclusión de descripciones de carácter sexual respondió exclusivamente a criterios de pertinencia analítica, en tanto dichas prácticas constituyen dispositivos centrales de producción de sentido religioso y experiencia encarnada, evitando su uso con fines sensacionalistas; (6) llevé un ejercicio constante de reflexividad ética y posicionalidad del investigador, reconociendo los límites de la representación etnográfica y los riesgos de exotización de la alteridad religiosa; y (7) se evitó la instrumentalización de la intimidad ritual, abordando las prácticas sexuales como formas legítimas de religiosidad vivida y no como recursos del morbo o, en el sentido wacquantiano (2012, p. 139) como un “tema sexy”, resguardando así la dignidad de los participantes y la responsabilidad académica del análisis. Además, aun cuando me hicieron una invitación para participar en los actos, ante mi negativa, ellos siempre fueron respetuosos de mis decisiones.

formas legítimas de producción de sentido religioso en contextos de estigmatización y pluralismo religioso contemporáneo.

Finalmente, el estilo del texto etnográfico aquí presentado se construye a partir de decisiones que no son arbitrarias, sino metodológicamente situadas, lo cual involucra un posicionamiento epistémico, político y analítico que no debe ser soslayado. La escritura etnográfica y los recursos estilísticos no son solo recursos ornamentales, valoraciones subjetivas o impresiones informales; por el contrario, hacen visible el cómo se procesa la información, a través del principal instrumento de investigación: el investigador (Guber, 2015). Así, el texto etnográfico recurre a “un conjunto de marcas textuales y recursos estilísticos propios de la lengua, en las que la primera persona del singular —es decir, el pronombre ‘yo’— se justifica en el texto”, ya que “es la experiencia personal la que subraya la implicación y la reflexividad que el investigador ha tenido como etnógrafo en situaciones específicas durante su estancia en campo” (Sánchez, 2021, p. 78). En este sentido, el uso de la primera persona del singular se incorpora de manera controlada y reflexiva, no como recurso literario, sino como una herramienta analítica que permite explicitar la posición que ocupé como investigador en el campo y las condiciones desde las cuales se produjo el conocimiento.

El uso del lenguaje en el texto etnográfico no solo resalta la propia vivencia incorporada y experimentada como investigador —esto es: la experiencia que se adquiere sobre terreno— sino que, además, acentúa la importancia que tiene manifestar explícitamente el posicionamiento que se asume en el entramado social, al ubicarse a sí mismo dentro de las dinámicas de la vida en común. Es por ello que se destaca la frecuente invitación y necesidad metodológica del investigador al ser convocado para “posicionarnos, y si rechazamos o ignoramos esa llamada, las personas con quienes trabajamos se encargarán de posicionarnos” (Shoshan, 2015, p.161). Lo antepuesto solo es posible mediante el uso de la voz activa en el texto etnográfico. A diferencia de la voz pasiva, en donde la acción ejecutada por el verbo es desempeñada por un complemento —la cual presenta al sujeto como un actor distante y pasivo—; en la voz activa, es el sujeto (el investigador) quien experimenta, interpreta, actúa y ejecuta una acción ante el posicionamiento que se tiene en una situación determinada. Ergo, la forma en cómo se presenta el texto



a través de esta particular narrativa en la escritura etnográfica no únicamente permite otorgar un reconocimiento a quien realiza el trabajo; ya que el etnógrafo es uno de los sujetos involucrados en las dinámicas de la vida social, “quien interviene en una situación que sin su presencia permanecería ignorada” (Castañeda, 2010, p. 234) sino que brinda, también, la oportunidad de dar voz a los sujetos de un determinado grupo social. Como es bien sabido, los textos etnográficos se caracterizan por presentar una descripción densa, pero también analítica, en tanto que estos recursos textuales de la etnografía no solo permiten al etnógrafo trasladar al lector y reconstruir los hechos sociales que relata, sino que, además, permite generar categorías y analizar sistemáticamente la información con todo el rigor, la exhaustividad y la minuciosidad que demanda y exige la investigación cualitativa (Sánchez, 2021, p. 79).

De este modo, la descripción etnográfica es un recurso analítico orientado a reconstruir prácticas, sentidos y relaciones sociales, manteniendo un registro académico consistente que prioriza la interpretación sistemática sobre la exposición narrativa, en consonancia con los estándares de la investigación cualitativa contemporánea. Así, estas claves metodológicas y éticas, en el contexto satanista, son la base para comprender las dinámicas íntimas y espirituales que subyacen en este acto ritual, revelando la importancia, la necesidad del rito y la conexión con lo sagrado para los CSTM.

### **El eco de la ¿nueva? fe: algunos principios del satanismo contemporáneo**

El satanismo —así, a secas—, en la época contemporánea, se entiende como una corriente religiosa y filosófica que se ha desarrollado y diversificado en varios sistemas de pensamiento mítico-mágicos, los cuales se han constituido a sí mismos mediante sincretismos. Estos no son aleatorios, sino que responden a una lógica de búsqueda de sentido personal y espiritualidad individualizada, en un contexto donde las religiones tradicionales han perdido autoridad o relevancia para muchas personas, especialmente en los jóvenes. En este sentido, el satanismo contemporáneo actúa como una forma de resistencia cultural, donde lo prohibido o lo estigmatizado se resignifica como fuente de autonomía, conocimiento o liberación individual (Petersen, 2014a y 2014b; Introvigne, 2016;

Porqueras, 2020). Con lo antepuesto, es importante atender dos premisas fundamentales.

Primero, el satanismo como gremio religioso formal sale a la luz y se da a conocer a nivel mundial, a mediados del siglo XX, en Estados Unidos; no obstante, lo anterior no implica o significa, de ningún modo, que este conjunto de creencias, ritos y prácticas no existieran previamente. Por el contrario — como han sustentado Margaret Murray (1921), Massimo Introvigne (2016) y Jesper Petersen (2014a y 2014b)—, desde hace más de cinco siglos, existían varios gremios que practicaban o se identificaban, en diversas formas, con un sistema de pensamiento satanista y que, por supuesto, era un satanismo muy diferente al actual. En segundo lugar, existen dos ramas principales dentro del satanismo contemporáneo (**el teísmo y ateísmo**<sup>9</sup>) y, a su vez, cada una se bifurcan aceleradamente en nuevas corrientes o con matices sutiles que implican cambios profundos, con sus propias creencias y prácticas. No puedo permitirme una explicación profunda y minuciosa de todas sus vertientes, dado el espacio y los fines de este capítulo; sin embargo, con el riesgo de parecer muy reduccionista, presento una explicación concreta de estas, donde encajan, en una u otra, un gran abanico de corrientes.

### *Satanismo ateísta*<sup>10</sup>

En el marco del satanismo contemporáneo, se puede identificar una corriente

---

9 Se emplea el término “ateísta” y no “ateo”, debido a las connotaciones filosóficas e ideológicas que el primero implica. Mientras que “ateo” designa, de forma general, a quien no cree en la existencia de deidades, “ateísta” alude a una posición más activa, reflexiva y estructurada; es decir, no solo se entiende como la ausencia de creencias, sino como un sistema de pensamiento. Así, esta elección terminológica destaca el carácter deliberado y argumentativo de ciertas posturas ateas, particularmente en contextos donde el rechazo a la idea de lo divino se articula como una propuesta racional o crítica frente a los sistemas religiosos establecidos.

10 Todas las premisas que se presentan en este micro apartado son el resultado de una apropiación e interpretación de los miembros de las diferentes congregaciones, derivadas principalmente de las declaraciones satanistas enunciadas por Anton LaVey en *La biblia satánica* (1969): 1.- *Satanás representa complacencia, en lugar de abstinencia.* 2.- *Satanás representa la existencia vital, en lugar de sueños espirituales.* 3.- *Satanás representa la sabiduría perfecta, en lugar del autoengaño hipócrita.* 4.- *Satanás representa amabilidad hacia quienes la merecen, en lugar del amor malgastado en ingratos.* 5.- *Satanás representa la venganza, en lugar de ofrecer la otra mejilla.* 6.- *Satanás representa consideración hacia el responsable, en lugar de vampiros psíquicos.* 7.- *Satanás representa al hombre como otro animal; algunas veces mejor..., aunque la mayoría de las veces peor que aquellos animales que caminan en cuatro patas, lo cual por causa de su divino desarrollo intelectual se ha convertido en el animal más vicioso de todos.* 8.- *Satanás representa todos los llamados pecados, mientras lleven a la gratificación física, mental y emocional.* 9.- *Satanás es el mejor amigo de la Iglesia; puesto que siempre la ha mantenido en el negocio.* Para ver casos concretos de la apropiación de estas premisas, se recomienda consultar Sánchez (2018a y 2018b), Sánchez (2026).



de carácter ateísta que no concibe a Satanás como una entidad ontológicamente real, sino que lo interpreta como un constructo simbólico, una metáfora o un arquetipo representativo de principios como la autonomía individual, transgresión o resistencia frente a estructuras normativas tradicionales. Para los satanistas ateístas, esta figura arquetípica encarna los ideales de rebelión, libertad individual y autonomía personal. Valora el individualismo como una forma de afirmación del sujeto, fomenta el pensamiento crítico como mecanismo de distanciamiento de las ideologías religiosas dominantes y manifiesta una actitud contestataria frente a la autoridad y a las normativas instituidas socialmente, las cuales resultan ilógicas, arcaicas o sujetas a una moral carente de sentido; claro, desde su muy particular punto de vista.

De manera que, Satanás —entendido como una metáfora— simboliza la liberación del individuo frente a las constricciones impuestas por las estructuras sociales y religiosas, al tiempo que reivindica la autodeterminación y la legitimidad de la búsqueda del placer personal como forma de afirmación subjetiva. Esta corriente religiosa recibió una influencia significativa del pensamiento de Howard Stanton Levey, mejor conocido como Anton Szandor LaVey. Sobre ello, Lavey (1972) precisa:

Al satanista le resultaría muy fácil inventar cuentos de hadas para ponerse a la altura de todo cuanto existe en las Sagradas Escrituras, pues sus mitos son los inmemorables de todos los pueblos y todas las naciones. Pero él admite que son cuentos de hadas. El cristiano no puede, es decir, *no se atreve* a reconocer que su herencia está compuesta de cuentos de hadas. Sin embargo, depende de ellos para su pío sostenimiento. El satanista posee todo un almacén de fantasía *reconocida como tal* que ha ido recogiendo de todas las culturas y de todas las épocas. [...] ahora ha pasado a convertirse en el poderoso adversario de quienes en el pasado fueron los atormentadores de Satán (p. 35) [cursivas en el original].

Además, la responsabilidad individual, la autenticidad del ser y la búsqueda del bienestar en la existencia terrenal, son algunos de los pilares fundamentales, rechazando la noción de retribuciones o sanciones en una vida *post mortem* (véase LaVey, 1969). Dentro de esta comunidad religiosa, la moralidad se fundamenta en principios como el respeto recíproco, el consentimiento informado y mutuo y, por supuesto, la ausencia de agresiones, impulsando una ética centrada en la autonomía personal y la voluntad propia. Esta corriente



no fomenta la veneración ni la realización de rituales negativos asociados a deidades malévolas en el sentido convencional, sino que prioriza la introspección, el crecimiento individual y la defensa de los derechos personales.

Actualmente, el satanismo ateísta no es homogéneo; aunque hay coincidencias, cada rama que deriva de ella e, incluso, cada congregación tiene matices diferentes; piénsese en el gremio de Satanistas Laveyanos Mexicanos, la iglesia de Miguel Pastor Pérez Minayo, en España o The Satanic Temple, de Lucien Greaves, como ejemplos. Finalmente, para el satanismo ateísta, la fantasía religiosa desempeña un papel necesario y relevante en cualquier sistema de creencias. De este modo, los ritos en el satanismo se diferencian de otros sistemas religiosos, en tanto que “la fantasía no es empleada para controlar a los que practican los ritos. Los elementos del ritual satánico no están concebidos para mantener esclavizados al que lo realiza. Sino más bien para que se hallen al servicio de sus metas” (LaVey, 1975, p. 49).

### *B) Satanismo teísta*

El satanismo teísta constituye una vertiente religiosa que afirma la existencia de Satanás como una entidad real y con atributos divinos, apoyándose en una narrativa de carácter mítico. A diferencia del satanismo ateísta, que concibe a Satanás como una construcción simbólica o metafórica, esta perspectiva lo reconoce como una deidad o ser espiritual ontológicamente existente. Dentro de esta corriente, ¿quién es Satán o Satanás? Es aquel que se establece como el adversario u opositor; este es el significado del término y el título es ocupado por muchas entidades, dependiendo de la corriente espiritual que se siga; aunque las más trascendentales son Lucifer, Azazel, Astaroth, Baphomet, Belfegor, Belcebú, Belial, Mammón, Malamén, Abadón, Asmodeo y Lilith. Además, existe un amplio espectro de seres del bajo astral o de entes paganos que no tienen un origen judeocristiano (piénsese, por ejemplo, en Pazuzu<sup>11</sup> o en Hécate<sup>12</sup>, a

---

11 Pazuzu es solo un ejemplo de estas entidades deíficas de origen pagano mesopotámico traídas al neopaganismo e insertadas en el satanismo teísta. Su existencia como deidad nos remite al siglo VIII a.e.c. (Russel, 1977). Aunque en la actualidad es asociado con el satanismo teísta, debido principalmente a su aparición en la cultura pop, especialmente en la película *El Exorcista* (1973), su función es más compleja; ya que, aunque es un ser demoníaco, también tenía un rol protector, especialmente contra la demonio Lamashtu, que se decía atacaba a mujeres embarazadas y a recién nacidos.

12 Hécate es una diosa prehelénica que fue incorporada al panteón griego sin mucha relevancia en el culto a las divinidades del Olimpo; sin embargo, cobra mayor fuerza en corrientes esotéricas neopaganas (como la Wicca), al considerarse como triple diosa (doncella, madre y anciana), quien es la protectora de las brujas en las artes ocultas. De aquí nace el vínculo entre el satanismo y el neopaganismo, pues no solo se integran entidades, mediante sincretismos, sino que, también, la brujería es una práctica común entre ambos sistemas reli-



quienes en el ocultismo luciferino se les ha rendido devoción, aunque no son demonios o ángeles caídos, propiamente, en el sentido cristiano). Estas entidades deíficas han sido incrustadas en los sistemas míticos y panteones religiosos, mediante diversos tipos de sincretismos. No obstante, Lucifer cobra el papel estelar en la mayoría de las corrientes.

Para el caso de El Lucero de la Mañana, algunos pueden verlo como un ser rebelde o adversario de la autoridad divina hegemónica, mientras que otros pueden considerarlo como una deidad que representa principios valorados en todas las épocas, como la sabiduría, libertad, independencia, individualidad o valentía (De Vasconcelos, 2017; Salarrullana, 1991; Koning, 1976; Muchembled, 2000; Papini, 2008; Balducci, 1991; Andrade, 2014; Cousté, 1991; Blaschke, 2007; Wenisch, 2005; Fortea, 2002; Introvigne, 2016; Petersen, 2014a y 2014b; Faxneld, 2014; y Porqueras, 2020). La mayoría de los gremios satanistas teístas —si no es que todos— encuentran sus raíces en antiguas tradiciones mágicas y ocultistas, como es el caso del culto a Baal. Sin embargo, también existen corrientes que elaboran sus propias doctrinas y prácticas, a partir de una interpretación personal de la figura de Satán, dando lugar a nuevas formas de religiosidad, como el luciferismo, la demonolatría o las diferentes vertientes del satanismo (wiccano, chaosmagick, de protesta o contestatario, brujeril, existencialista o de orientación gnóstica<sup>13</sup>, entre otras).

---

giosos. Hécate cumple una función importante en el panteón satanista, ya que integra un arquetipo femenino que externa las tres facetas de una mujer (una guía independiente y fuerte, que camina sola en la oscuridad sin miedo; es decir, la doncella; la protectora de los caminos, de los nacimientos y del umbral entre mundos es la madre; y la anciana o bruja es la sabia, conocedora de los misterios, guardiana del inframundo y de la magia oculta). Aunque el satanismo tiene a Lilith, como una entidad del empoderamiento femenino, Hécate no solo representa lo antepuesto, sino que además personifica los ciclos de la vida, simboliza la transformación, involucra el dominio de los tres tiempos (pasado, presente y futuro), encarna la presencia en las encrucijadas (las decisiones, los caminos y los límites entre mundos); y evoca la capacidad para ver y actuar en todos los planos de la existencia.

13 Si bien hay grandes diferencias entre las corrientes satanistas americanas y europeas, es pertinente mencionar el trabajo de Ruben Van Luijk (2016), en tanto que ofrece un análisis profundo y matizado sobre la multiplicidad de formas de religiosidad satanista, aclarando que el fenómeno no puede reducirse a una única práctica o creencia homogénea. Desde la perspectiva del autor, la historia y también la sociología del Satanismo, se muestra que este fenómeno religioso abarca sistemas de creencias tradicionales y ritualistas (teístas) hasta expresiones más simbólicas o filosóficas (ateístas), cada una con sus características específicas y grados de integración específicos en el ámbito cultural. De este modo, Van Luijk (2016) expone la dificultad de encasillar estas distintas formas bajo un término único, acentuando que muchas de ellas representan desviaciones o reconfiguraciones de conceptos religiosos tradicionales, adaptados a contextos modernos y secularizados. La diversidad de manifestaciones refleja un proceso de reinterpretación continua, donde Satanás y, en otros casos, Lucifer se convierten en símbolos polisémicos que permiten múltiples lecturas de rebelión, indi-

Como ya he señalado, desde este sistema de pensamiento mítico-mágico, en el satanismo teísta, principalmente se reconoce y, en algunos gremios, se adora<sup>14</sup> a Lucifer como un Dios, quien ha sido víctima del cristianismo, pues algunos grupos religiosos y aquellarres mexicanos, como los que encontré en Tapachula, Jáltipan y Durango, piensan que ha sido injustamente tratado por Yahvé y que este lo usó para atemorizar a la gente y alejarse de él. Estas corrientes del satanismo teísta convierten al Dios cristiano en el antagonista, en el adversario, en el verdadero dios malvado que se ha aprovechado de Lucifer. En contraste, los grupos religiosos de Pachuca o Catemaco, por ejemplo, no creen que Lucifer y Yahvé sean enemigos acérrimos y eternos; ya que cada cual desempeña sus roles y funciones deíficas específicas, sin estar en combate necesariamente. Del mismo modo en que ocurre con la rama atea, en el satanismo teísta, la heterogeneidad espiritual es sustantiva, no solo cuando se hacen comparaciones en los sistemas de creencias y prácticas a nivel local, estatal o nacional, sino que se amplía y enriquece al ser contrastada con las corrientes religiosas teístas de otras latitudes en el planeta (piénsese, por ejemplo, en el Templo de Set; la O9A o la Iglesia Mayor de Lucifer. De esta última, surge *La orden del fósforo* y *La orden negra del dragón*; aunque ambas son asociadas a Michael W. Ford y comparten un núcleo ideológico común, los fines, los sistemas de creencias y prácticas rituales se diferencian entre sí).

Además, en casi todas las corrientes, Lucifer suele representarse como un ser que está dotado de sabiduría, de belleza y de luz en medio de la oscuridad. Se le percibe como un ser resplandeciente, majestuoso y perfecto. Empero, solo algunas vertientes del satanismo espiritual sostienen que estas cualidades

---

vidualismo, libertad responsable, autonomía, conocimiento prohibido, estética decadente o crítica social, por mencionar algunas. Las formas de religiosidad satanista son tan variadas como las motivaciones humanas que las sustentan: por un lado, algunas se perfilan como religiones sinceras con prácticas rituales y creencias devocionales, mientras que otras funcionan como movimientos ideológicos, filosóficos o culturales con mínimas o nulas connotaciones religiosas tradicionales. Así, más allá de su apariencia superficial, el satanismo contemporáneo es un campo complejo, plural y en constante cambio, que refleja las tensiones y búsquedas de un mundo secularizado, pero aún sediento de simbolismo, identidad y significado.

14 Más que hablar de una *adoración* homogénea, resulta analíticamente más preciso señalar que, dentro del satanismo teísta mexicano, esta relación devocional es entendida por los propios practicantes como una forma de reivindicación frente a la narrativa cristiana. De este modo, algunas autoras vinculadas a estas corrientes, como la satanista Stephany Connelly (2011), utilizan el concepto de *demonolatría* para referirse a estas prácticas, enfatizando una relación de reconocimiento, veneración o trabajo ritual con entidades demoníacas más que una adoración indiscriminada. No obstante, conviene señalar que la ubicación de la demonolatría dentro del satanismo constituye un punto de debate tanto en la literatura académica como entre los propios satanistas, quienes no siempre coinciden en los límites doctrinales y simbólicos de estas categorías.



provocan *la envidia* del Dios cristiano. Así, las interpretaciones que proponen los satanistas teístas acerca de Yahvé lo retratan como el auténtico antagonista: un Dios colérico, inflexible, posesivo y autoritario, cuyas aseveraciones se sustentan en “la propia palabra de Dios” del Antiguo Testamento. Aunque las distintas vertientes del satanismo teísta pueden compartir el término ‘satanismo’ en la designación de su nombre como corriente espiritual, sus creencias y prácticas rituales varían considerablemente. Por lo que no todos los satanistas teístas rinden culto específicamente a Lucifer; algunos dirigen su devoción hacia otras entidades demoníacas o deidades paganas, como he señalado ya. Estos colectivos pueden realizar rituales, invocaciones y trabajar con energías o entidades consideradas oscuras, asociadas al bajo astral.

Por otro lado, ciertos practicantes se enfocan en establecer un vínculo espiritual más íntimo con Lucifer u otra figura simbólicamente opuesta al sistema religioso dominante, mediante la oración, la meditación o la adoración. Es fundamental subrayar que el satanismo —ya sea ateísta o teísta— no está necesariamente asociado con el mal ni con la promoción de conductas perjudiciales. Para muchos satanistas teístas, su camino espiritual se centra en la búsqueda interior, el crecimiento personal y la afirmación de sus propias convicciones y valores, elementos que comparte con el satanismo ateísta y muchas otras tradiciones espirituales.

## **Magia Sexual: algunos apuntes históricos, significados, materialidades y taxonomías con tintes satanistas**

¿Magia sexual? ¿Es esto posible? El hecho de plantear no tanto su práctica, sino la evocación del término tiende a generar suspicacia y reacciones encontradas que oscilan entre el rechazo moral, irreverencia y, en no pocas ocasiones, curiosidad e interés. Esta diversidad de respuestas, observable en distintos sectores de la sociedad mexicana, revela una profunda ambivalencia cultural frente a la articulación entre sexualidad y sacralidad, situando a la magia sexual como un objeto simbólicamente incómodo y socialmente controvertido, precisamente por su capacidad de provocar, de manera simultánea, escándalo y fascinación. En esta tensión sobre las implicaciones del término, la unión entre lo sexual, lo mágico y lo sagrado, crea una articulación que se inscribe en una tradición filosófica persistente, así como en un campo de conocimiento y espiritualidad de carácter perenne, identificable bajo el concepto de sexualidad sagrada<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> “Se le llama perenne porque dura indefinidamente porque atraviesa los paradigmas científicos y filosóficos que los seres humanos construyen para avanzar en el conocimiento del mundo” (Fernández, 2016, p.

Se trata de una convergencia que, lejos de reducirse a versiones artificiales edulcoradas o descafeinadas —si se me permite la expresión— (es decir, entendidas como aproximaciones desprovistas de energía, implicación y profundidad necesaria para adentrarse en este universo de posibilidades, como suele ocurrir con el tantrismo contemporáneo), las corrientes satanistas encuentran en este ritual una vía de resignificación del cuerpo, deseo y experiencia ritual, concebidos como espacios de transgresión, trascendencia, poder, afirmación simbólica y, especialmente, proyección y creación de intenciones.

De este modo, se constituye un campo heterodoxo en el que convergen prácticas rituales, concepciones simbólicas del cuerpo y elaboraciones teológicas no convencionales. Su desarrollo histórico revela una genealogía compleja que atraviesa antiguas cosmologías, corrientes gnósticas, el ocultismo moderno occidental y diversas reformulaciones contemporáneas. En este contexto, ciertos discursos y prácticas satanistas han incorporado la magia sexual como un dispositivo simbólico y ritual, dotándola de tintes particulares que la distancian de otras corrientes esotéricas y la inscriben en debates más amplios sobre el poder y la resistencia (pero no imposición y dominación), la resignificación del cuerpo (sacralizado, erotizado y politizado) y la autonomía religiosa (mas no rebeldía sin sentido).

### *Sexualidad sagrada: algunos antecedentes históricos de la magia sexual*

La magia sexual ha sido de interés y practicada por diferentes culturas durante varias decenas de siglos. Esta práctica no es un rito exclusivo del satanismo teísta; por el contrario, es una práctica mística y religiosa que han desarrollado egipcios, sumerios y hebreos (Burdman, 2014); civilizaciones precolombinas

---

9). Lo perenne alude al carácter duradero y recurrente de ciertas concepciones simbólicas que, sin permanecer idénticas, reaparecen en distintas tradiciones como formas de articular la experiencia corporal, espiritual y ritual. La sexualidad sagrada puede definirse como un conjunto de concepciones y prácticas que interpretan la experiencia sexual no únicamente como un acto corporal o reproductivo, sino como un medio de conexión simbólica, espiritual y ritual con dimensiones consideradas trascendentes. Lejos de circunscribirse a una tradición específica, esta noción atraviesa múltiples culturas y sistemas religiosos, desde antiguos cultos de fertilidad hasta corrientes tántricas, gnósticas y esotéricas occidentales. Como señala Eliade (1957), la sacralización de ciertos actos corporales implica una ruptura con la experiencia profana del mundo y una reinscripción del cuerpo en un orden simbólico distinto. En este sentido, la sexualidad sagrada no se define de manera uniforme, sino que se configura a partir de la vivencia subjetiva, la intencionalidad ritual y el marco doctrinal en el que se inscribe. Autores como Feuerstein (1998) y Urban (2003, 2006, 2015) subrayan que la consciencia reflexiva aplicada a la sexualidad —entendida como disciplina, experiencia mística o tecnología del yo— puede operar como un dispositivo de transformación personal y espiritual, al resignificar el deseo, el placer y la entrega como vías legítimas de experiencia religiosa.



como el imperio inca (Leal, 2004; Kauffmann, 2015), así como otras tradiciones espirituales que van desde el budismo y los tibetanos, pasando por el taoísmo e hinduismo hasta el ocultismo occidental (Ford, 2006). Incluso, han existido prácticas de magia sexual previas al cristianismo, me atrevo a afirmar. Durante siglos, dicha práctica ha sido históricamente relegada al tabú y a la especulación por las tradiciones abrahámicas y, simultáneamente, la magia sexual ha sido presentada y adoptada dentro del satanismo teísta no solo como una herramienta de poder, sino como una vía directa hacia la trascendencia y la conexión con lo divino, lo que la ha convertido en una práctica muy popular en las diversas corrientes del satanismo (Pastor, 2024).

But it was really not until the middle of the nineteenth century, with figures like American Spiritualist Paschal Beverly Randolph and his European followers, that we see the birth of a detailed, sophisticated, and well-documented system of sexual magic. That is, for the first time we see not just the use of erotic symbolism to describe the nature of spiritual union but, more specifically, the use of physical intercourse and genital orgasm as a source of magical power believed to have real effects in the material world (Urban, 2006, p. 2).

Lejos de ser un mero acto carnal, se convierte en un acto ritualizado cargado de simbolismo, energía y propósito sacralizado y espiritual, sustentado, con frecuencia, en el amor.

De la brujería medieval, de las diferentes tendencias de la brujería actual y de la obra de Crowley, se derivó, así, pues, buena parte del satanismo moderno de la Iglesia de Satán, El templo de Set y otras tendencias satánicas, muy conocidas en ciertos ambientes. Se puede decir que la brujería medieval, la brujería actual, la O.T.O. y la Astrum Argentum, sociedad secreta con prácticas mágico-sexuales que también creó el mago y cabalista Aleister Crowley, fueron el embrión de este nuevo culto o de esta nueva reforma de la brujería ancestral. [...] Resulta muy interesante citar a otras tendencias satánicas de la actualidad para, así, acabar de comprender la gran dimensión del satanismo moderno y su sexo iniciático y revelador. [...] De esta manera, algunas tendencias satánicas, que también dan importancia al sexo mágico, son: Los Hijos

del Fuego; La Iglesia Crowliana [...], la Iglesia Satánica de Cincinnati, la Lucifer G de Colonia, las Logias Satánicas de Turín, el Club del Fuego del Infierno y la iniciática Orden de Belial, [...] fundada [...] por algunos iniciados en los misterios [...] del demonio lujurioso Belial (de Rojas, 2006, pp. 42-43).

No obstante, subrayo el hecho de que la incorporación sistemática de la magia sexual al satanismo no fue un proceso homogéneo ni lineal, sino que se articuló históricamente como una reapropiación crítica de saberes perennes considerados heréticos o prohibidos. A diferencia de otras corrientes esotéricas que concibieron la sexualidad ritual como un medio de purificación, armonización cósmica o elevación ascética, el satanismo —especialmente sus vertientes teístas— tendió a resignificarla como un acto de afirmación ontológica del deseo, del cuerpo y de la voluntad individual. Esta operación simbólica implicó una inversión consciente de la moral sexual cristiana, donde el goce, la lujuria y la corporalidad dejaron de ser interpretados como caídas espirituales para convertirse en vehículos legítimos de conocimiento, poder ritual y comunión con entidades demoníacas asociadas a la transgresión y la fertilidad (Crowley, 2009; Ford, 2006; Escalante, 1998; Culling, 1991; Williams, 1991; Sureda, 1978; Randolph, 1975, 1978; Legniéres, 1932; O.T.O.A., s.f.).

Finalmente, en esta síntesis apretada, es relevante señalar que, históricamente, la magia sexual dentro del satanismo no solo se desarrolló en espacios institucionalizados o en órdenes formales, sino también en círculos informales, prácticas clandestinas y experiencias iniciáticas privadas, muchas de las cuales permanecen escasamente documentadas. En estos contextos, la sexualidad ritual operó como un lenguaje simbólico y alternativo religioso frente a la racionalidad moderna y a las religiones hegemónicas y normativas, articulando una espiritualidad centrada en la experiencia encarnada, el secreto y la performatividad del rito. De este modo, la magia sexual satanista puede entenderse no únicamente como una técnica esotérica heredada del ocultismo occidental, sino como un dispositivo histórico de resistencia simbólica, mediante el cual el cuerpo y el placer se erigen como espacios privilegiados de lo sagrado y lo demoníaco (Urban, 2006; Frater, 2001; Brown, 1990).

### *Magia, cuerpo, intención y creación: hacia una aproximación conceptual de la magia sexual*

Más allá de su dimensión histórica, para muchos de los CSTM, la magia sexual se configura como un concepto que describe una práctica mágica polisémica,



articulando la sexualidad, energía física y mística, voluntad y sacralidad, desafiando las dicotomías entre lo profano y lo religioso, para crear y/o materializar las intenciones del practicante en la realidad. La magia sexual está lejos de ser una coreografía vacía del deseo y el placer; no es un simple encuentro copulativo que satisface necesidades reproductivas e, incluso, instintivas; mucho menos es una vía de descarga, desagüe o escape del impulso sexual durante el coito, sino una práctica espiritual cargada de intencionalidad simbólica y de poder para los CSTM.

Por lo tanto, se puede decir que es una forma de magia antigua —que se ha ido transmitiendo por generaciones— y permite comprender el cuerpo como umbral y la sexualidad como un lenguaje simbólico y de poder místico. En ella, lo sexual trasciende la reducción del encuentro físico, entendido como impulso biológico o de placer íntimo, y se configura como una fuerza ritual que articula el poder, la voluntad y producción de sentidos con intenciones específicas: el materializar o decretar deseos y anhelos o el contacto con entidades deíficas. Desde tradiciones esotéricas hasta reinterpretaciones contemporáneas, la magia sexual concibe el encuentro erótico como un acto de concentración y tránsito: un momento en el que la energía vital se intensifica y es dirigida hacia la transformación del yo, de la pareja, del mundo o del vínculo con lo sagrado. Así, más que un secreto prohibido, se presenta como una poética del cuerpo, donde deseo y significado se entrelazan en la búsqueda de conocimiento, poder o revelación interior sacralizada. Al respecto, Hugh Urban (2006) explica:

Judging by the titles in most popular bookstores or the rapidly proliferating Web sites dotting cyberspace, sexual magic is understood in fairly simple terms by most American readers: it is most commonly defined as the “art of extended orgasm,” or “peak experience in sexual loving.” According to Margo Anand, a widely read New Age author, “sexual energy can be refined and expanded, transporting you to realms of orgasmic delight that offer an endless variety of exquisite experiences. This is a type of magic.” In this book, however, I will be examining *magia sexualis* in a much more specific and critical way: here I mean not just any loose association of sex and spirituality, and not simply the optimization of sensual pleasure during intercourse, but rather the explicit use of orgasm (whether heterosexual, homosexual, or autoerotic) as a means to create magical effects in the external world. As P.B. Randolph

defined it. [...] What is the special appeal of this particular form of magical operation? Well, the logic behind it is really quite natural and self-evident; beyond its mere pleasure principle, sexual magic might be said to be the simplest, even quintessential form of “sympathetic magic.” For if ordinary, natural, undirected sexual intercourse can give birth to a new living being—a fairly miraculous thing in itself—then it is not terribly difficult to imagine that ritualized, intentional, willfully directed intercourse might give birth to effects of a supernatural, magical, divine (or demonic) character (pp. 2-4) [cursivas en el original].

Ángel Luxferre (2023), uno de los principales exponentes de la promoción del satanismo teísta en México, ante la pregunta: “¿Cuál es la fuente más poderosa de magia en el universo?”, en una entrevista que le realicé, sostiene: “No es la magia blanca, la roja ni tampoco lo es la negra. Es la magia sexual, porque es la única que tiene el poder cósmico para originar y materializar vida y crear realidades. No hay fuente más poderosa de magia que la que te permite crear y existir en este mundo y que puede ser potenciada, mediante el amor y el placer”. Cabe destacar que la magia sexual “sólo utiliza las fuerzas del espíritu, el fluido magnético y el poder de la voluntad, es decir, fuerzas irresistibles que emanan todas de nuestro cuerpo mental y psíquico” (Kremer, 2006, p. 16). En esta perspectiva, el cuerpo y la psique no operan como meros vehículos simbólicos, sino como espacios activos de producción de agencia y sentido dentro de la praxis mágica. “Así pues, para ejercer la Magia Sexual no se requiere [...] la manipulación de fuerzas peligrosas ni el uso de drogas de ninguna clase, ni materias repugnantes. Las fuerzas secretas latentes en todo individuo, puestas debidamente en acción son suficientes para el éxito de una empresa amorosa” (Kremer, 2002, p. 16). Otros autores como Michael W. Ford (2006) sostiene que:

El camino de la magia sexual y la hechicería se encuentra dentro del enfoque de entrar en la sombra opuesta o aparente de la mente. La mente consiente se define por restricciones y límites, algunos por buenas razones, muchos por fundamentos sociales. El camino de Adamu puede llevar a dos adultos consentidos a explorar su subconsciente profundo despertando atavismos bestiales. Los atavismos fueron explorados por el arte y la teoría de Austin Osman Spare en el siglo XX, en muchas maneras tan efectivamente como Aleister Crowley, sino más. Los



atavismos bestiales son el conocimiento y la sabiduría latentes dentro de la mente, el enfoque mismo del devenir a través del camino luciferino. [...] La “caída” es el trabajo mágico de explorar el subconsciente, el asenso es la combinación del conocimiento descubierto con la mente consciente para lograr resultados en el mundo real (p. 27).

Además, Burdman (2014) afirma que, en la magia sexual, “la fuerza creativa de la vida, se concentra y condensa en el momento de llegar al climax, la energía liberada por el organismo debe ser dirigida a propósito hacia un fin determinado previamente mentalizado” (p. 12). De manera que, en el satanismo teísta, la sexualidad y la magia o el entrelazamiento de ambas prácticas no son vistas como un tabú ni como una condena, sino como una manifestación o una expresión vital de la fuerza primigenia que reside en el ser humano: el amor. Esta se convierte en una técnica religiosa frecuentemente oculta, en la que los CSTM alcanzan estados alterados de conciencia, invocan fuerzas cósmicas y/o deíficas y trascienden las limitaciones del cuerpo y la mente, cuyos fines pueden ser múltiples y/o muy variados, porque van desde aspectos sentimentales, pasando por cuestiones de crecimiento personal, hasta situaciones de orden más cotidiano (la salud, solvencia económica, educación, aspectos políticos, familiares, etc.).

Para los practicantes, la sexualidad sagrada urdida a la magia sexual es un “camino” —si se me permite el término— hacia el conocimiento superior, una reafirmación de la autonomía y una reivindicación del poder personal, a través de los instintos y el placer sexuales. Desde la perspectiva de los CSTM que recurren a la magia sexual, el acto copulativo mágico se concibe como un espacio de interacción de fuerzas, deseo y satisfacción de impulsos instintivos, susceptible de ser ritualizado con fines simbólicos y espirituales. En contraste con las representaciones que estos actores atribuyen a las tradiciones religiosas abrahámicas más ortodoxas —a las que identifican como reguladoras o restrictivas de la sexualidad—, esta resignifica el encuentro erótico, integrándolo a un marco ritual que enfatiza la autonomía corporal, la experiencia del deseo y la transgresión de normas morales hegemónicas<sup>16</sup>.

---

16 En muchos sistemas esotéricos y ocultistas —piénsese en el tantrismo, la alquimia hermética o incluso la Wicca— existe efectivamente la noción de una dualidad energética binaria: lo masculino y lo femenino, cuya unión produce una energía espiritual o mágica superior; pero esta idea no es necesariamente central en el satanismo teísta, aunque puede aparecer, dependiendo de la corriente religiosa o de la síntesis personal de cada practicante. Las corrientes que sí la adoptan, están influidas fuertemente por Eliphas Lévi, Aleister Crowley y otras formas de ocultismo occidental, donde la combinación de fuerzas “masculinas” y “femeninas”

Este acto es, en muchos sentidos, no solo una contradicción de las normas convencionales y la estandarización del pensamiento religioso hegemónico (el cristianismo); sino que, además, es un acto profundamente puro, que se deslinda de lo profano, la manipulación y el control de la persona (como en la magia roja), porque se convierte en una de las más poderosas expresiones de lo sagrado, a través del amor. El trabajo de campo hizo posible la elaboración del siguiente cuadro comparativo (véase tabla 1), cuyo propósito analítico es distinguir la magia sexual de otras prácticas denominadas por los propios CSTM como magia negra, blanca, roja o convencional. No obstante, conviene señalar que dichas categorías constituyen etiquetas *emic* empleadas por la comunidad practicante y que, además de presentar zonas de solapamiento entre sí, son entendidas en la literatura científica como construcciones subjetivas y contextuales, más que como tipologías cerradas o universalmente válidas; por lo que deben tratarse con mayor cautela epistemológica. Es por ello que explícito su carácter situado, relacional y no universal.

Además, el poder de los símbolos, en la magia sexual, para los practicantes tiene una función nodal. La dimensión simbólica condensa mensajes encriptados que solo los elegidos pueden descifrar en su práctica. Hago mías las palabras de José María Mardones (2003) y las extrapolo para sostener que el uso del símbolo en la magia sexual, como rito satanista, “es una labor de mediación adecuada y necesaria. La salud de la religión depende de la vitalidad con que se vivan los símbolos religiosos. La fe es, ante todo, una vida que se nutre del universo simbólico religioso” (p. 10).

---

es vista como generadora de poder mágico. Sin embargo, muchos satanistas teístas contemporáneos rechazan la rigidez binaria, primero, por considerarla *arquetípica* más que literal; es decir, ven lo “masculino” y lo “femenino” como símbolos de polaridades, no como géneros (constructos sociales) y, en segundo lugar, ante las influencias contextuales, el pensamiento religioso de la unión sexual exclusivamente masculina y femenina se considera un acto patriarcal que continúa legitimando las estructuras religiosas dominantes y que, a su vez, es limitante; ya que el poder de esta fuente mágica no se concentra en la forma o constitución de los genitales (pene-vulva), sino en cómo la energía sexual de estos son empleados. Vaya, los genitales son los medios más no el fin, por lo que se preserva una visión más fluida del cuerpo, el deseo y la energía. Desde esta lógica, se erige el argumento que defiende que la magia sexual no solo puede ser practicada entre parejas heterosexuales, sino también homosexuales, abriendo este camino espiritual y mágico, a través de las manifestaciones del amor verdadero hacia o con alguien más. De este modo, el amor entre personas del mismo sexo, quienes han copulado antes del matrimonio o que han iniciado nuevas relaciones amorosas tienen cabida en estas corrientes satanistas, donde encuentran un espacio de conexión espiritual, que no recrimina, señala, estigmatiza y castiga estos actos; por el contrario, enaltece el surgimiento del amor, sea con la primera o una nueva pareja, o, en casos más especiales, exalta las prácticas mágicas sexuales del poliamor, aunque no son muy frecuentes en México, pues solo hallé dos casos. Cualquier manifestación de amor, sin importar el sexo, raza, género, edad, etnia y orientación sexual puede transformarse en una práctica de magia sexual loable.

**TABLA 1. DIFERENCIAS ENTRE MAGIA SEXUAL Y OTROS TIPOS DE MAGIA EN EL SATANISMO TEÍSTA MEXICANO**

| Tipo de magia | Propósito principal                                                                   | Relación con el cuerpo y el deseo         | Elementos simbólicos centrales                                                                                  | Principio ético o espiritual                                    | Uso ritual del sexo           | Fuente de energía                              |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|-------------------------------|------------------------------------------------|
| Magia sexual  | Trascendencia espiritual, empoderamiento y creación de realidades, a través del amor. | El cuerpo es el canal energético sagrado. | Sigilos, fluidos sexuales, velas fálicas o de vulva, símbolos demoníacos, flores, textiles, espejos, alimentos. | Amor, placer, rebeldía y autonomía espiritual.                  | Central y sagrado.            | Energía sexual (orgásica), amor y deseo.       |
| Magia blanca  | Sanación, protección, armonía y bienestar colectivo.                                  | Subordinado a fines espirituales “puros”. | Velas blancas, cristales, agua, símbolos solares o celestiales.                                                 | No dañar, ayudar y respetar el libre albedrío.                  | Ausente o muy excepcional.    | Luz, intención positiva y conexión espiritual. |
| Magia negra   | Dominio, control, venganza y destrucción.                                             | A menudo negado o instrumentalizado.      | Sangre, huesos, muñecos, símbolos de oscuridad o necromancia.                                                   | Manipulación, transgresión y sometimiento de la voluntad ajena. | Ocasional o es muy simbólico. | Odio, rabia, dolor y deseos de control.        |

|                    |                                                               |                                            |                                                   |                                                |                         |                                                      |
|--------------------|---------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|---------------------------------------------------|------------------------------------------------|-------------------------|------------------------------------------------------|
| Magia roja         | Atracción sexual, deseo erótico y manipulación sexo-afectiva. | Exaltación del deseo carnal y erotización. | Velas rojas, perfumes, muñecos, fluidos sexuales. | El deseo como motor para el control y dominio. | Frecuente y utilitario. | Deseo, atracción y obsesión.                         |
| Magia convencional | Mezcla de fines diversos sin sistema religioso definido.      | Varía según corriente o tradición.         | Velas, inciensos, oraciones y talismanes.         | Varía: sincrismo entre religiones populares.   | Raramente integrada.    | Intención personal, sin sistema energético definido. |

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA CON DATOS PROPORCIONADOS POR DIVERSOS PRACTICANTES DE LA MAGIA SEXUAL SATANISTAS EN MÉXICO.

Esta es la riqueza del símbolo religioso: su carácter polisémico. Esta comprensión del símbolo en la magia sexual se refuerza si se atiende no solo a su significado doctrinal o esotérico, sino a su uso ritual y a las prácticas corporales y afectivas que lo activan. En este sentido, resulta particularmente esclarecedora la propuesta de Victor Turner (1980), quien plantea que el análisis del símbolo ritual exige confrontar lo que los actores dicen de él con lo que hacen con él, atendiendo a su “sentido operacional”, es decir, al modo en que el símbolo es manipulado, encarnado y experimentado en contextos sociales concretos, así como a las cualidades afectivas que acompañan dichas acciones —gozo, intensidad, transgresión o recogimiento— y a las dinámicas de inclusión y exclusión ritual que estas prácticas producen (Turner, 1980). Desde esta perspectiva, los símbolos empleados en la magia sexual satanista teísta, particularmente los sigilos, no pueden ser comprendidos únicamente como representaciones abstractas o signos esotéricos, sino como dispositivos rituales cuya eficacia se actualiza en la práctica corporal y en la energía sexual u orgásmica movilizada por los practicantes, permitiendo analizar cómo estas materialidades simbólicas median la relación con lo trascendental y estructuran formas específicas de experiencia religiosa encarnada.

Esta multiplicidad se manifiesta dentro de la práctica mágica sexual, en la que el símbolo —junto con otras materialidades— permite comprender cómo



una forma de magia históricamente marginada y malinterpretada en Occidente se convierte en una espiritualidad profunda y transgresora, basada en actos de amor. Así, la magia sexual se revela como un camino posible hacia la transformación personal y la conexión con lo sagrado.

En la magia sexual satanista teísta, los símbolos funcionan como una forma de aproximarse con aquello que es trascendental y metafísico. De manera que, en el rito de magia sexual, encontramos a los sigilos como formas simbólicas cargadas no solo de significado y sentido para los cstm, sino también de energía poderosa y creadora de realidades, utilizada para conectar con fuerzas específicas. El sigilo de Lucifer, de Lilith, de Asmodeo y el Sello de Satán son los ejemplos más comunes, los cuales se activan mediante energía sexual u orgásmica. Cada sigilo tiene una vibración única y se utiliza para propósitos mágicos específicos, los cuales son respaldados por las entidades deíficas invocadas.

Asimismo, otros elementos simbólicos son, por ejemplo, el pentagrama invertido, cuyo significado alude al enraizamiento en la fidelidad y amor que emerge de la voluntad propia a las entidades demoníacas, a través de la invocación de energías ctónicas. Esta forma simbólica guarda correspondencias míticas, planetarias o de los cuerpos celestes, elementales (tierra, viento, agua y fuego) y astrológicas que se asocian con diferentes propósitos mágicos y energías específicas de luz o de oscuridad. No debemos olvidar que, desde la perspectiva de los cstm, Lucifer es un ángel caído, una fuerza de luz, cuya naturaleza proviene del alto astral, pero que domina también el bajo astral. La figura de Baphomet —entendido como constructo simbólico y no como entidad demoníaca, tal como lo presenta Eliphas Levi en *Dogma y Ritual de alta magia* (2008)— es el último de varios ejemplos que mencionaré, el cual representa la síntesis de lo masculino y lo femenino, la sexualidad sagrada y la unidad de opuestos.

### *Materialidades con tintes satanistas en la magia sexual*

En otro tenor, las materialidades empleadas en la magia sexual en el satanismo teísta mexicano, incorporan una variedad muy amplia de objetos y herramientas rituales. Cada uno de ellos se elige por su carga arquetípica, su vibración energética y su propósito ritual; es decir, no todas las materialidades que aquí se enuncian se usan en todos los ritos de la misma manera, forzada y con el mismo fin; por el contrario, cada objeto o, incluso, cada uno de los fluidos humanos, sexuales o no, se aprovechan de manera diferente, ya que poseen

un significado distintivo y específico, a partir del propósito del ritual, independientemente de si se trabaja de manera individual, en pareja o grupal.

De manera que, aunque menciono una lista de elementos materiales a continuación, no significa de ningún modo, insisto, que estos sean los únicos que se utilizan en estas prácticas mágicas; por el contrario, hay una amplia gama de ellos, cuyo uso depende del propósito ceremonial. Sin embargo, a través de la técnica de la observación participante, los elementos que con frecuencia aparecían en los actos ceremoniales de este orden son las velas en sus distintos colores y presentaciones (forma —circulares, ovaladas, de pene o vulva, de cuerpo completo de hombre o mujer—, tamaño y grosor), el agua de rosas, las flores, los fluidos sexuales, la sangre, los instrumentos rituales, los símbolos y los sigilos de los que ya se ha hecho mención, las bebidas, los espejos y los textiles de la vestimenta o de los manteles.

En algunos rituales de magia sexual, sin importar si son parejas heterosexuales u homosexuales, el uso de velas negras representa el poder y la destrucción del ego para abrir paso al amor; mientras que en otros grupos el significado de este objeto remite a la protección en el acto sexual mágico y el permiso, mediante este sentimiento, para entrar en contacto divino con las entidades demoníacas de alta jerarquía, con entes del bajo astral, aunque con mayor frecuencia son íncubos o súcubos. Las velas rojas, por su parte, simbolizan el deseo, la pasión sexual, la energía vital y la agresividad ritual de consumación ante la explosión orgásmica de energía, sobre todo cuando se es virgen (independientemente de si se es hombre o mujer). La claridad, la canalización energética y la purificación del alma (previa a la práctica mágica sexual) son los significados adjudicados a las velas blancas, aunque en el satanismo teísta es menos usado, salvo cuando se realiza una ceremonia mágica de este tipo, en la que se implica el dualismo simbólico. Finalmente, a las velas moradas se les atribuye como significante la conversión espiritual y el contacto con las entidades del bajo astral.

De este modo, las velas representan el fuego transformador y también los pilares de dirección de la práctica o las deidades que se invocan. Su luz guía o canaliza el ritual. Asimismo, las velas con forma de genitales masculinos o femeninos son usadas en ritos de fertilidad, en comparación con este tipo de objetos que en la magia roja se usan con fines de atracción sexual, donde se copta el deseo, la atención y el pensamiento de una persona y se somete única y exclusivamente la una hacia la otra.



Las flores son otro elemento material importante. Las rosas rojas, blancas o rosas (ligadas al erotismo, el deseo, al sacrificio sensual, al poder femenino y el sometimiento carnal); el jazmín (vinculado a la atracción sexual y la apertura psíquica para consumir el acto); y las orquídeas (que representan los genitales, la fertilidad y el aumento en el placer místico para los practicantes y que, aunado a ello, también satisface a las entidades invocadas, a través de la energía liberada) son las más empleadas. Las flores con frecuencia se colocan en el altar, sobre el cuerpo, debajo o sobre la cama y alrededor de ella, como ofrenda a entidades demoníacas asociadas al deseo (piénsese en Asmodeus, por ejemplo) y como elemento de purificación natural.

Además, frecuentemente se coloca el agua de rosas en un paten o plato ritual, debajo de la cama o se humedecen las sábanas y colchón con ella, previamente al acto mágico sexual, la cual fomenta la sensualidad, la apertura del corazón, la activación de la libido o el chakra sexual (este último extrapolado desde el tantra hindú). Se emplea, especialmente, para purificar los cuerpos, el altar o los genitales antes de un ritual sexual; también para atraer la presencia de las cuatro reinas demoníacas (Lilith, Naamah, Eisheth Zenunim o Agrat bat Mahlat), quienes son invocadas por la parte receptiva en el sexo.

En las prácticas rituales vinculadas a ciertas corrientes esotéricas, los fluidos sexuales humanos ocupan un lugar central, como materialidades, debido a su profunda carga simbólica y energética (Urban, 2006; Holt, 2013; Crowley, 2009). Cada uno de ellos representa una forma específica de poder primigenio vinculado a la creación, la transformación y la conexión con lo sagrado o lo demoníaco. El semen es concebido como la energía creadora masculina, símbolo del verbo que da origen y del poder activo de la manifestación de la vida. Por su parte, el flujo vaginal se entiende como una sustancia ritual de carácter receptiva y magnética, considerada como un portal de invocación para el acceso de entidades demoníacas. Asimismo, la sangre menstrual —con o sin coágulos— posee un potente simbolismo en los ritos de invocación de lo femenino oscuro, especialmente en prácticas asociadas a Lilith. Estos fluidos, en conjunto, representan la vida, el poder creador y la fuerza originaria cósmica; por lo que suelen emplearse para ungir talismanes, mezclarse con vino o aplicarse sobre los símbolos y los sigilos como una forma de consagración o de activación ritual.

Además de estos fluidos sexuales, la sangre —que no proviene de los genitales— también tiene un lugar relevante en estas prácticas mágicas. Se utiliza particularmente en los pactos sagrados de amor dentro de ritos de pareja,

donde esta simboliza la unión a través del compromiso, la entrega total y el sacrificio simbólico de la propia vida para fundirse con la otra en una sola existencia, hablando espiritual y metafóricamente. Esta concepción es sostenida, por ejemplo, por los miembros de la congregación de El Príncipe Vasago, en Guadalajara. En ciertos rituales, esta sangre vital puede incluso mezclarse con fluidos sexuales para la creación de sigilos o la formalización de pactos esotéricos, intensificando su carga simbólica y su poder ritual.

### *Taxonomías y el empleo de otras materialidades en la magia sexual con tintes satanistas*

Dentro del sistema religioso de los CSTM, si bien en este trabajo identifico tres modalidades analíticas de práctica ritual de magia sexual, considero necesario subrayar que dicha tipología cumple una función heurística y no pretende agotar, de ningún modo, la diversidad empírica del fenómeno. En la práctica, la variedad y complejidad de cada una de estas tres formas rituales es considerablemente mayor, en tanto que cada modalidad articula un entramado heterogéneo de elementos —corporales, simbólicos, afectivos, materiales, relacionales y contextuales— cuya combinación concreta varía según los involucrados, los marcos doctrinales, las trayectorias individuales y las circunstancias situadas de cada ritual. De esta manera, las categorías propuestas me permiten ordenar el análisis de las formas en las que se lleva a cabo dicha práctica, sin reducir la riqueza ni la profundidad de las acciones observadas.

La primera de ellas es el *trabajo individual o de automagia sexual*, donde el practicante canaliza su energía sexual —a menudo mediante la masturbación consciente, meditación o visualización intensa—, con el fin de manifestar un deseo específico. Esta técnica se sustenta en el amor propio y es utilizada para aumentar la confianza personal, potenciar la creatividad o atraer el éxito, entendiendo la energía sexual como una fuente de poder interior.

La segunda forma corresponde a los *rituales en pareja*, donde la unión sexual se convierte en un acto sagrado, cimentado en el amor profundo y correspondido, orientado para fortalecer los vínculos o alcanzar objetivos compartidos con el ser amado. Aquí, el placer no solo se ofrece como tributo a entidades demoníacas específicas, sino que también actúa como un medio para acceder a estados alterados de conciencia. Estas prácticas pueden servir para sanar heridas emocionales, profundizar la intimidad o co-crear proyectos significativos desde una dimensión mágica. Cabe destacar que, cuando se halla un objetivo diferente entre las personas en la práctica mágica sexual, no se



puede asumir como un rito de pareja, sino como uno individual, aunque haya dos personas. Es un requisito indispensable el que ambas tengan claridad en el propósito y confluyan en el fin último, compartiendo las posibles consecuencias, positivas o negativas, de este acto mágico; dado que el amor implica acompañarse mutuamente en los momentos de dicha y también en los de adversidad o, en una jerga más coloquial, en las buenas, en las malas y en las peores.

La tercera práctica ritual es la *grupal*, empleada para la invocación y comunión con algunas entidades deíficas, demoníacas o seres del bajo astral. Estos son considerados los más complejos y poderosos, cuyas peticiones tienen una mayor carga energética. Estas ceremonias requieren una preparación meticulosa y una comprensión profunda, tanto de la dinámica grupal como del propósito común del gremio religioso o aquelarre. Se utilizan, con suma frecuencia, para propósitos de gran alcance, como la sanación comunitaria o la transformación social; aunque hay ocasiones en las que el objetivo puede ser muy particular o personal de algunos miembros; no obstante, el gremio se suma al objetivo y potencian la fuerza de la práctica mágica, mediante el rito. En estos encuentros, se cree que los estados de éxtasis colectivos permiten a la mente abrirse a otras dimensiones espirituales, facilitando así un contacto más profundo con las entidades.

En este marco de preparación y ambientación ritual, también son comunes el uso de aceites, perfumes y sustancias aromáticas como el incienso, el copal, la mirra, el pachuli y las feromonas. Estos elementos no se emplean únicamente para generar un ambiente sensorialmente agradable, sino que cumplen una función energética y espiritual. Sus aromas actúan como catalizadores del deseo y de la energía sexual —ya sea en vínculos heterosexuales u homosexuales—, despertando pasiones que son canalizadas dentro del rito. Asimismo, estas esencias permiten establecer un vínculo más profundo con las reinas demoníacas, los príncipes del averno o las entidades del bajo astral, elevando y purificando tanto el espacio ceremonial como el canal de conexión espiritual entre los practicantes y las fuerzas invocadas.

Con estas materialidades, se unge el cuerpo, las velas, los amuletos, los sigilos o las representaciones materiales de las entidades demoníacas o deíficas que serán invocadas y, a su vez, al esparcirse el aroma por el espacio ritual, se crea una apropiación religiosa del lugar, dando origen a una atmósfera sensual y sagrada, que otorga significados específicos para la invocación y el cumplimiento del propósito mágico, a través de la energía sexual. Otras materialidades empleadas en estas prácticas mágicas son el cáliz, el cual es un útero

simbólico que se llena con vino, sangre o fluidos sexuales; el áthame (o también conocida como daga ritual) que evoca el poder masculino, el corte de energía negativa y forma el canal de intención; el paten, sobre el que reposan elementos consagrados, como flores, cristales o sigilos; los espejos oscuros que permiten la apertura de portales a otras realidades espirituales y la invocación astral de las entidades demoníacas o deíficas; y las sábanas negras o los textiles de sedas negras u oscuras consagradas, usadas en la ropa interior, cuyo poder crea la sensualidad, pero también permite la absorción energética de la negatividad existente en el espacio, de manera intencionada o no.

Como última categoría de este compendio tan amplio de las materialidades, me permito mencionar algunos alimentos como el vino, que simboliza la sangre ritualizada (cuando no la hay), el éxtasis y la ofrenda sensual que se rinde como tributo a las entidades; la miel y el azúcar son materiales simbólicos y rituales muy potentes que representan placer, atracción, dulzura del deseo y el poder de lo sensorial. Ambas materialidades pueden “cargar” un objeto ritual o ungir velas rojas para amplificar el magnetismo sexual. Incluso, colocarse en el cuerpo y consumirse en este, cuyo fin implica el potenciar la efectividad del propósito ritual. Su valor e importancia no solo es culinaria, sino profundamente energética y simbólica.

Asimismo, al realizar las prácticas mágicas sexuales, los CSTM buscan *intencionar* sus efectos y deseos, mediante estos ritos o ceremonias mágicas y místicas. Por ejemplo, en muchas ocasiones se buscan correspondencias planetarias, donde Marte puede asociarse con la pasión y la acción, mientras que Venus se asocia con el amor y la belleza femenina. Esta correspondencia fortalece los lazos de amor entre una pareja y permite intencionarlo. El practicante debe comprender profundamente estas para dirigir y canalizar la energía de manera efectiva. Ahora bien, en otro tenor, los sigilos de las entidades demoníacas o deíficas pueden mezclarse con otras materialidades (piénsese en los fluidos sexuales, los perfumes, los aceites y las esencias aromáticas o en el amplio abanico de alimentos que se pueden emplear), creando nuevos propósitos mágicos en la práctica sexual.

En este marco, la carga ideológica no puede ser soslayada. La práctica de sexualidad sagrada, utilizando el sigilo de Lilith, por ejemplo, no solo es una forma visual asociativa con la entidad deífica, sino que también permite intencionar, a través de esta deidad, la independencia, el empoderamiento de una feminidad oscura, el deseo, el poder creador de la vida, mediante las diversas poses sexuales, donde la practicante tiene el control sobre la contra-



parte masculina. Desde la perspectiva de los CSTM, dicha acción se considera como una rebelión contra el orden patriarcal falo-céntrico opresor establecido en el cristianismo; puesto que en la Biblia se menciona: “esposas, sométanse a sus propios esposos como al Señor. Porque el esposo es cabeza de su esposa, [...]. Así como la iglesia se somete a Cristo, también las esposas deben someterse a sus esposos en todo” (Efesios, 5:22-24). De aquí que, para los CSTM, su símbolo alude no solo a los poderes o facultades que posee como reina demoníaca, sino que también expone su historia; como la primera mujer empoderada feminista, que se rebela contra su esposo, Adán, al no someterse a sus deseos y órdenes, lo que causa la furia de Yahvé y la destierra del Jardín del Edén. Así desciende al infierno, donde yacía Lucifer, y este la recibe mirándola no por debajo ni por encima de él, sino que la toma como su igual. Esta es la interpretación del mito que permea en la congregación.

En este contexto, prácticas como el uso de sigilos, fluidos corporales y correspondencias simbólicas no son solamente elementos esotéricos, sino que son componentes estructurales de una teología vivida que pone en tensión las fronteras entre lo corporal y lo espiritual, lo sagrado y lo profano, lo femenino y lo masculino, lo celestial y lo demoníaco. Desde una perspectiva crítica, considero profundamente que lo que se está exponiendo aquí no solo es una religiosidad marginal, sino una (contra)religión que denuncia, que transgrede y que (re)imagina los modos de relación con lo divino desde el amor, el placer, la independencia, la autonomía y la desobediencia a los principios morales religiosos del sistema hegemónico dominante que impera en el contexto mexicano, pues las minorías religiosas, en pocas ocasiones, tienen voz y, cuando se les da, frecuentemente se les exhibe y se les muestra como gremios exóticos, fomentando el morbo y su estigmatización, sin comprender sus lógicas culturales y su universo simbólico y de significación.

En efecto, la magia sexual, en el satanismo teísta, busca trascender los límites humanos, a través del deseo, usando el orgasmo como una puerta a lo infernal o lo deífico, al intencionar un propósito en una práctica mágica. Los CSTM, al realizarla, consideran que el orgasmo canalizado conscientemente puede “cargar” un sigilo, abrir portales, invocar entidades o acelerar las manifestaciones del deseo mágico; en lugar de reprimirlo (como se hace en muchas religiones derivadas de las tradiciones espirituales abrahámicas). Desde el satanismo teísta, el acto sexual se sacraliza y transforma en energía mágica. Cabe destacar que no puede entenderse únicamente como una técnica ritual esta práctica mágica, porque es, en muchos sentidos, una forma de religiosidad

alternativa que subvierte o perturba los modelos normativos éticos y morales heredados de las corrientes judeocristianas y del islam.

El cuerpo, la magia, el sexo, el deseo y el placer —habitualmente relegados al terreno del pecado o de lo profano en el discurso cristiano tradicional— son reconfigurados como herramientas legítimas de acceso a lo sagrado y, en este proceso de resignificación, se hace posible el pensar la práctica de la magia sexual como una vía de trascendencia espiritual, pero, también, como un espacio de resistencia simbólica frente a estructuras ideológicas patriarcales y autoritarias que han hegemonizado el pensamiento religioso occidental, soslayando a las minorías, como he argumentado.

Entonces, al incorporar la magia sexual como una práctica popular y efectiva en el satanismo teísta, no solo se sacraliza el deseo, sino que reconfigura los esquemas de organización socioreligiosa, legitimando comportamientos y conductas descalificadas en el cristianismo (como la homosexualidad) y haciendo visibles a los múltiples y muy variados grupos sociales minoritarios y subalternos. De este modo, esta práctica mágica potencia la autonomía del individuo y su capacidad de co-crear realidades, a través del acto sexual. Finalmente, la magia sexual no solo implica una técnica ritual compleja cargada de simbolismos, materialidades y correspondencias cósmicas, sino que se erige como una experiencia espiritual profunda, donde el cuerpo se convierte en templo, el placer en canal sagrado y el deseo en vehículo de poder y trascendencia. Lejos de reducirse a una mera práctica erótica o instintiva —como dirían mis informantes: “el coger por coger”—, esta forma de espiritualidad encarna una ruptura radical con las normas tradicionales, al reivindicar el goce, la autonomía y el amor como fuerzas legítimas para acceder a lo divino desde lo terrenal.

### **Del deseo y erotismo a la voluntad e intencionalidad amorosa. arquitectura ritual en la magia sexual satanista**

En el umbral del ritual, cuando el registro analítico cede momentáneamente espacio a la experiencia vivida, las líneas que se presentan a continuación emergen de mi diario de campo elaborado el martes 7 de octubre de 2025. Su inclusión responde al interés por documentar la experiencia ritual desde una perspectiva situada, atendiendo a la vivencia concreta de los participantes y a las dinámicas observadas in situ durante la práctica ceremonial de magia sexual grupal. En este sentido, es importante precisar que el lenguaje empleado, así como los conceptos, denominaciones y títulos atribuidos a las entidades



deíficas, corresponden exclusivamente al registro nativo (emic) utilizado por los CSTM, mas no constituyen categorías analíticas ni valoraciones teológicas personales o propias. La reproducción de estos términos busca preservar la fidelidad etnográfica del relato y dar cuenta de los marcos simbólicos y discursivos desde los cuales los CSTM interpretan y significan su práctica ritual. Por consiguiente, doy paso al relato etnográfico.

Estoy sentado en lo que sería el espacio de la sala de una casa. Son las 20 horas. Los muebles no están. Miro de reojo a la habitación contigua. Sobre las paredes hay muchos espejos. Me concentro en el lugar donde estoy sentado y observo. El espacio se ha apropiado de una forma distinta; lo asemejo a un salón de clases. Hay muchas sillas plegables y una mesa al frente que funge como altar. Sobre esta última posan varias velas rojas. Dos estatuas de yeso custodian el tabernáculo, una a la derecha y otra a la izquierda. Son Lilith y Asmodeus. En el centro de la mesa, descansa sobre pétalos de rosas, rojas y blancas, una botella de vino tinto del 3B, un cáliz dorado de metal un poco oxidado o, tal vez, sucio y un racimo de orquídeas amarillas. Sobre ellos, el sacerdote negro comienza a verter un poco de miel de abeja y luego espolvorea azúcar y semillas. Viste un pantalón y camisa negra. Sus zapatos muy bien lustrados. Su fragancia la percibo a unos cuantos metros de distancia. Me marea. Sobre su cuello cuelga un pentagrama, donde destaca el rostro de una cabra. No es Baphomet. Con un atomizador, también coloca agua de rosas. Susurra unas palabras que no alcanzo a captar con precisión.

El tiempo pasa. El sacerdote mezcla varias botellas de miel maple, con galleta triturada, vino tinto y azúcar blanca para formar una especie de masa. Lo observo. Frente a los pies del altar dibuja dos sigilos pequeños con la masa sobre un plato blanco: el de Lilith y Asmodeus. El incienso de pachuli se enciende. Su aroma se distribuye y serpentea por todo el lugar para embriagar con su aroma a los invitados que comienzan a llegar. Se empieza a crear una atmósfera seductora con iluminación en tonos rojos y naranjas. Su fin es generar la atracción y, mediante estas materialidades, dar paso a la fertilidad en el rito de magia sexual, me ha

compartido el oficiante. El aroma tan concentrado e intenso me obliga a salir del lugar. Escapo hacia el patio. Miro el cuerpo celeste, enfocando la vista en el resplandor intenso de la luna llena que irradia su luz. Como si fuese un cliché de película, observo cómo un gato negro brinca de una barda hacia otra. Desconozco si este era el familiar del sacerdote o, simplemente, era un gato callejero. Se pierde mi atención cuando tocan la puerta y se me pide que abra. Son los primeros asistentes quienes llamaron a la puerta: una pareja joven. Durante los siguientes minutos, no me despegué de la entrada. La llegada de los invitados era incesante para participar en esta ceremonia. Cerca de 30 personas, hombres y mujeres, estaban antes de las 21 horas.

Todos los asistentes visten de negro. Los varones usan ropa formal (smoking o traje); zapatos negros, bien boleados; y el predominante olor de un perfume con esencias de maderas y a tabaco se impregna en el outfit de la colectividad masculina. La mayoría de las féminas se pasea con largos vestidos negros; algunos encajes y escotes adornan las telas y dejan entrever la espalda, el pecho o las piernas; estos son acompañados por zapatos altos, también negros. Algunas piezas de joyería de las asistentes tienen símbolos paganos o los sigilos de las diversas entidades demoniacas, aunque no todas los usan. El aroma de su perfume es más sutil, casi imperceptible, salvo por el olor escandaloso que se desprende de una mujer de 40 años, regordeta. Los presentes saludan: “Buena noche”, me dicen, mientras conversan en el patio de la casa. No conozco a nadie.

El tiempo transcurre. Llega Poncho. Él es un joven de 25 años, quien se ha convertido en portero e informante clave durante mi investigación etnográfica. En punto de las 22 horas la ceremonia comienza. El sacerdote negro invita a pasar a todos los asistentes a la sala. Ellos toman asiento. Todos ya saben qué hacer; yo soy el único que desconozco. El sacerdote negro toma la palabra y me presenta como amigo de Poncho. Explica mi situación como doctorante y enfatiza que será evidente mi desconocimiento, porque nunca he participado en ritos de este tipo y mi rol es únicamente de observador; no sin antes lanzar una invitación: “si te quieres unir a la práctica, adelante. A nadie le disgusta lo que se hace



aquí”. Todos ríen. No se objeta nada, ante el cuestionamiento sobre si hay alguna inconformidad.

**FIGURA 1. MISA NEGRA DE CATEMACO, DONDE TRES FÉMINAS OFRECEN SU VIRGINIDAD A LUCIFER, EN UN ACTO LITÚRGICO LLAMADO INITIATIO PER CARNEM (INICIACIÓN A TRAVÉS DE LA CARNE).**



FUENTE: AARÓN ASael SÁNCHEZ ORTEGA

El líder del gremio religioso continúa. Se pone al frente. Está de pie. Los creyentes satanistas se levantan y se colocan un antifaz con cuernos. Me recuerda mucho a la misa negra de Catemaco, donde tres jóvenes féminas vírgenes tenían un antifaz, el cual acompañaba su vestimenta de monja osada y sexy, para luego ser despojada y quedar expuestas en lencería, de tonalidades rojizas... En este punto, el sacerdote negro ya había abierto un círculo de protección espiritual y había consagrado el espacio, donde se concentrarían las energías para la práctica mágica. Frente a mí, la ceremonia se despliega. El sacerdote negro menciona el objetivo de la ceremonia: pedir a Lilith y Asmodeus su ayuda para que Ricardo y Daniela puedan concebir; ya que no han podido lograr el embarazo, aun cuando ya han recibido,

durante varios años, el apoyo médico. Al unísono, todos comienzan a entonar una oración con él:

*Oh, portadores de la llama autora, que arden en mi carne y mi sombra,  
despierta en mí el fuego que crea mis deseos y destruye los obstáculos.*

*A ti, Satanás, Lucifer, excelsi, fuerza viva de la voluntad sin cadenas, a ti Asmo-  
deus, príncipe del infierno y monarca del deseo carnal y a ti, Lilith, madre del  
deseo sin culpa, ofrezco esta unión de cuerpo y espíritu, donde la sangre se  
calienta y la intención se afila.*

*Que cada aliento sea decreto, cada caricia y cada beso sea un conjuro, y cada  
orgasmo, un portal que se abre para que mi voluntad sea hecha en la tierra y  
más allá.*

*Ofrezco mi cuerpo y mi placer como ofrenda ante mis peticiones más profundas.  
Toma mi energía y mis sentimientos más profundos de amor, para que con ellos  
modeles la realidad que deseo.*

*En este acto sagrado y profano, yo me libero, yo me elevo, yo soy dios y yo soy  
como La Bestia. Así es, así será.*

Todos extienden sus manos hacia el altar y recitan unas palabras que no logro entender. Acto seguido, un hombre pasa el cáliz a todos los asistentes. Cada uno, toma un poco de la miel con azúcar y vino, mezclados entre sí, y lo ingieren. Continúan. El sacerdote nos invita a pasar a otra habitación sin muebles, un poco más amplia. Imagino que el espacio estaba diseñado para ser el comedor de la casa. En el suelo, hay un círculo de rosas y, en el centro de este, un colchón individual con sábanas de satín negras. El oficiante pide a todos formar un círculo exterior alrededor del camino de rosas. Ricardo y Daniela ingresan dentro del círculo. Los demás, incluido el sacerdote negro, forman el círculo externo. Comienzan a girar todos hacia la izquierda. Cada uno comparte sus deseos para que la pareja pueda concebir, mencionando varias frases como: “Te pido, oh poderosa Lilith, madre oscura y demoníaca, que le permitas a Dani, concebir” o “Poderoso Asmodeus: tú que eres el origen del deseo sexual, a quien se le ha mal visto por tu don libidinoso [desde el cristianismo, a esta entidad se le asocia con la lujuria], transmite tu fuerza viril al pito de mi compa,



para que le cuaje uno a su esposa”. La mayoría de los deseos enunciados fueron muy similares a estas expresiones. Siguen girando en sentido opuesto a las manecillas del reloj.

Cuando todos terminan de externar sus deseos, la pareja se mira frente a frente. Sus ojos centrados uno en el otro. Daniela dice: “Te amo. Eres mi vida, eres mi todo, eres mi otra mitad, Ricardo. Deseo y anhelo tener un poco de ti en mí. Que tu semilla sea sembrada y germinada, cuidada y regada por Lilith, protegida y fortalecida por Asmodeus, quienes son nuestros guías, cuando tú y yo nos iniciamos por este sendero, el que ahora dirige nuestras vidas con justicia y libre albedrío”. Ricardo responde: “Te amo a ti, y solo a ti, Daniela. También deseo sembrar mi semilla en ti y crear vida juntos, con la protección de Asmodeus y el cariño de Lilith. Que con su fuerza y poder tomen nuestra energía que ofrecemos voluntariamente para que puedan volver realidad nuestro deseo más profundo de amor: tener nuestro hijo o hija”. Las palabras parecen ser memorizadas, aunque creadas por ellos. No forman parte de ningún proceso enunciativo religioso.

De pronto, la pareja se comienza a besar apasionadamente. Él comienza a quitar sus prendas y ella lo hace por igual. Las caricias por el cuello, la espalda y los senos se hacen presentes. Ella, con su mano derecha toca el rostro de Ricardo y lo besa, mientras que mete su mano izquierda en el bóxer de su pareja. Acaricia su pene. Lo masturba lentamente y, poco a poco, comienza a aumentar la intensidad y el frenesí al frotar su miembro. Los asistentes no hacen nada. Solo observan igual que yo. Desconozco si la pena o la incomodidad que sentí ellos también la tuvieron; sin embargo, volví mi atención a la escena. Ella se pone de rodillas y le despoja de la ropa interior. Comienza a hacer una felación para alcanzar la firmeza del miembro viril. Lo consigue.

En ese momento, cuando se deja ver el pene erecto y lubricado frente a la congregación, los asistentes comienzan a besarse y a acariciarse entre sí. Los cuerpos, los símbolos que muy tarde noté en el lugar y las palabras que se habían enunciado, se entretejían en una danza cargada de

intención: la fecundación. Daniela y Ricardo parecen muy concentrados y continúan con el acto erótico. Ella se recuesta en el colchón, abre las piernas y él se abalanza para lamer su vulva y estimular el clítoris con los dedos. Yo no sabía qué hacer. Desvié la mirada hacia los asistentes, pero ellos también se desnudaban entre sí e, incluso, algunos ya practicaban sexo oral. Cerca de mí, estaban dos hombres, uno de ellos sujetaba con sus manos el pene del otro y lo lamía y lengüeteaba enérgicamente. Comenzaron a escucharse gemidos.

Quería salir del lugar, pero necesitaba saber cómo concluía el rito. Ricardo untaba la mezcla de miel y azúcar en los pezones de Daniela y los succionaba, mientras ella abrazaba su cabeza. Posteriormente, ella frotó esa mezcla sobre el pene venoso de Ricardo y lo comenzó a devorar con lamidas. Aún no ocurría penetración alguna entre ellos; aunque los demás participantes ya habían comenzado con la penetración vaginal y anal.

Miro mi reloj. La medianoche había caído. Los jadeos y gemidos se intensificaron al igual que el golpeteo de los cuerpos. El aire, que estaba saturado de incienso, ahora cambió. El olor a sudor y genitales se intensificó.

De pronto, intenté enfocar la mirada analítica en la práctica mágica y controlar la incomodidad que me aquejaba. Observe nuevamente el quehacer de la pareja. En el centro de la habitación, Daniela, desnuda sobre las sábanas negras, pide a Ricardo que le traiga el plato (es decir, el paten) donde se dibujó el sigilo de Lilith. Ella orientó los muslos abiertos en dirección al sur, hacia el sigilo de Lilith. Ricardo tomó la masa del sigilo y la colocó en la vulva de Daniela. Dio un sorbo a la Botella de vino tinto. No me di cuenta en qué momento la botella apareció ahí. Su vientre temblaba de deseo y placer, al ser estimulada por la lengua y los dedos de su amado. Ella exigía a Ricardo que la penetrara. “¡Cógeme, papi! ¡Cógeme!, ¡hazme tuya! ¡Quiero tu verga dentro de mí!”. Entre frase y frase, los quejidos y jadeos se asomaban.

Ricardo acercó por todo el cuerpo de Daniela la vela con forma de pene. Con dificultad, pues el ímpetu sexual estaba a flor de piel, él decía: “Inci-



nero con estas llamas todos los obstáculos que nos impiden concebir y los mando al averno”. Ricardo estaba frente a ella, erecto, su miembro tenso y firme como una lanza consagrada. Posteriormente, él se acostó. Daniela se levantó y ungió el glande con la miel y el azúcar del sigilo de Asmodeus. A su alrededor, cinco participantes más —tres mujeres y dos hombres, algunos en pareja, otros solos— se masturbaban suavemente mientras murmuraban los nombres sagrados: “Lilith, madre del deseo; Asmodeus, señor de la consumación del deseo, ¡complácele con su decendencia!”. Daniela retomó su labor. Dirigió su boca hacia el pene de su esposo hasta que él ya no pudo más. La tomó con fuerza de la cabeza, la cual estaba aferrada a su miembro y la separó. La tomó por las manos, la volteó y la sometió. La penetró. El vaivén continuó durante algunos minutos más. El ambiente era sumamente denso, rodeado de un éxtasis contenido a punto de ser liberado.

El sacerdote negro, quien recibía una felación de una mujer mucho más joven que él, le pidió a su pareja sexual que parara y se dirigió hacia el altar. Hizo una reverencia y tomó el cáliz. Días después, me enteré por Poncho que en este reposaba la mezcla de semen de una noche anterior, flujo vaginal, vino, miel, semillas, azúcar y unas gotas de sangre lunar (menstrual). Él se acercó a la pareja cuando notó que el varón ya estaba muy extasiado y al borde del clímax. Daniela tomó el cáliz con ambas manos y lo alzó mientras recitaba con gemidos y jadeos lo escrito en una papeleta: “Que la serpiente se enrosque en el árbol de mi carne. Que el fuego fecunde mi vientre. Lilith, tú que huiste del Edén, entra en mí. Asmodeus, tú que conoces todos los placeres, guía el miembro de mi amado. Haced que la semilla florezca”. Ricardo, quien estaba entre sus piernas, sacó su pene, con forma de gancho, de la vagina de su esposa para rozar sus labios mayores, resbalando con facilidad por el “néctar sagrado” (líquido preseminal). Ella jadeó cuando sintió el roce de la punta del miembro en su clítoris. De manera lenta, él empujó su miembro, nuevamente, dentro de ella, atravesándola con fuerza contenida. Su cavidad sexual, húmeda, caliente y dilatada, lo envolvió. Daniela arqueó la espalda.



El sacerdote, sin despegarse de ellos, llevó una daga curva (conocida como áthame) y el sigilo de Asmodeus tatuado sobre el pecho. Colocó su mano entre los omóplatos de Ricardo y susurró en su oído: “No te vengas (eyacules) afuera. Su pucha es el cáliz. Su cuerpo es altar para crear la vida con toda esta energía”. El resto de los participantes comenzaron a gemir, pues varios ya habían culminado el acto con el orgasmo. El sacerdote les solicitó que, aunque terminaran, continuaran con besos, caricias y arrumacos hasta que Ricardo acabara en su esposa. Ellos le obedecieron. Otra pareja de hombres se besaba junto al pentáculo invertido, aunque sus penes ya estaban flácidos y pequeños, pues habían perdido la firmeza de la que dota la erección, ante la eyaculación. Una mujer acariciaba su vulva en espiral, con los ojos en blanco, invocando a la reina del abismo, Lilith. En medio de ese frenesí orgásmico, Daniela y Ricardo se hundían uno en el otro, en un vaivén lento, rítmico, cargado de propósito, con amor.

Cuando Ricardo estaba a punto de eyacular le dijo con fuerza a Daniela: “¡Ya lee lo que dice [el papel]! ¡Ya me voy a venir! Daniela tomó nuevamente la papeleta para exclamar entre jadeos: “Soy Lilith. No fui creada para ser tomada. Yo elijo. Yo recibo. Yo creo”. Ricardo gimió cuando sintió que su orgasmo se aproximaba. Daniela apretó sus caderas contra él. “Derrámate en mí. Siembra el fruto de nuestro pacto de amor”, le ordenó. Y él obedeció. El semen de Ricardo fue recogido por el altar de su cuerpo, mientras ambos caían en un estado alterado de conciencia. El círculo completo entró en espasmos colectivos de placer. En ese instante, las llamas de las velas se elevaron, por alguna razón que desconozco, respiraron. Al día siguiente, conversé con Daniela y Ricardo, quienes muy amablemente me dieron varios detalles que hubiesen sido imperceptibles desde mi fijación en el lugar. Gracias a ello, hoy puedo escribir este breve fragmento de mi diario de campo.

La vivencia de una práctica de magia sexual colectiva me puso en jaque, ya que fue una situación que exige al etnógrafo un disciplinamiento de la subjetividad riguroso y exhaustivo para captar la esencia analítica de la experiencia religiosa. Estas prácticas de magia sexual satanista no se revelan al ojo superficial, se requiere de un entrenamiento denso,



porque demanda un fuerte control de las emociones, sensaciones, instintos y pensamientos del investigador. Además, se requiere de una mente abierta, dispuesta a atravesar los velos del prejuicio y el dogma arraigado [en mi caso, el catolicismo conservador], para comprender que estas ceremonias no son actos vacíos, sino plegarias encarnadas, dirigidas a un poder que no busca redención, sino revelación de poder, a través de la creación mediante la fuerza primigenia: el amor.

## Palabras finales

Más que cerrar el tema aquí tratado, creo que se abren más puertas al desarrollo de varias líneas de investigación que permitan la profundización en estas prácticas mágicas sexuales. En algunos aspectos, el superfluo tratamiento del tópico se debe al espacio disponible. Sin embargo, quiero concentrarme en tres puntos en estas palabras finales que no son, de ningún modo, una conclusión absoluta o rotunda. El primero de ellos reside en comprender que la magia sexual, en el satanismo teísta, tiene sentido en determinados contextos específicos. La magia sexual tiene sentido dentro del satanismo teísta, porque se integra plenamente con su visión del cuerpo, el deseo y lo divino como fuentes legítimas y poderosas de conexión espiritual. En este sistema de creencias, el cuerpo no es visto como algo pecaminoso o inferior, sino como un templo sagrado, un canal legítimo de poder mágico y espiritual.

A diferencia de religiones que promueven la negación del placer o la castidad como caminos hacia lo trascendente, el satanismo teísta reivindica la sexualidad como una forma directa de contactar con lo sagrado —especialmente con entidades demoníacas, deidades oscuras (bajo astral) o fuerzas primordiales— y de afirmar la autonomía personal. Esta no solo es una práctica mágica, sino también una respuesta ideológica y religiosa subversiva a los sistemas de pensamiento hegemónicos dominantes en México.

Esta práctica se sustenta en la idea de que el sexo, al ser una fuerza vital, puede ser redirigido con intención y disciplina para producir efectos concretos en el plano espiritual, emocional o material, moldeando y modelizando realidades (Sánchez, 2020) socialmente construidas (Berger y Luckmann, 1968). De manera que esta práctica cobra sentido, porque se articula con valores centrales del satanismo teísta: la soberanía del individuo, la transgresión de



tabúes heredados (es decir, la doxa<sup>17</sup>) y la búsqueda del conocimiento oculto. La magia sexual permite precisamente explorar y liberar el potencial energético y espiritual reprimido por las normas sociales, religiosas y morales dominantes. En lugar de negar el deseo, lo asume como parte de una espiritualidad profunda que no teme lo oscuro, lo erótico ni lo subversivo.

El segundo punto me remite a desmontar tres prejuicios o leyendas sobre estas prácticas mágicas sexuales en el satanismo teísta mexicano. Primero, en el imaginario colectivo se asume que *la magia sexual en el satanismo es solo desenfreno y libertinaje sin control*. Esta es una proposición errada. En realidad, la magia sexual, como cualquier otro tipo de magia, requiere disciplina, intención y conocimiento. No se trata solo de placer físico, sino de dirigir la energía generada hacia un propósito, ya sea espiritual, emocional, físico o mental. El segundo de estos prejuicios reside en la afirmación de que es *una práctica oscura y peligrosa*. Como se ha argumentado y expuesto, como toda práctica, se tiene un riesgo que es asumido por voluntad propia.

Además, el concepto de “oscuridad” suele estar malinterpretado. En el satanismo, la oscuridad no es maldad, sino que alude a lo desconocido, lo oculto, el inconsciente, lo que está más allá de lo convencional. Por lo que esta práctica mágica se usa como un medio de autoconocimiento y no como una herramienta de manipulación o daño, como sí ocurre con la magia roja o negra. La confusión entre una y otra crea estas imprecisiones de suma relevancia que deben ser dilucidadas. De hecho, como ya he mencionado, muchos practicantes establecen reglas éticas claras, incluyendo el consentimiento informado y el respeto mutuo.

El último de los prejuicios que se puede deconstruir, una vez que se ha expuesto la información necesaria, es que siempre *se involucran sacrificios o prácticas peligrosas*. Este es un mito alimentado por el sensacionalismo y la desinformación mediática. La verdadera magia sexual no implica violencia ni coerción, mucho menos atenta contra la vida, sino que implica todo lo contrario: la manifestación del amor propio, de pareja o gremial, a través de la exploración del placer como vía de conexión con lo divino. No es muy diferente en esencia a las prácticas de alquimia sexual en el taoísmo o el tantra en el hinduismo.

El tercer y último punto de estas palabras finales abordará la seguridad y protección en este tipo de ritos. Los grupos de CSTM consideran como parte

---

17 Conjunto de supuestos acerca de cómo funciona y qué significa el mundo que rara vez (por no decir nunca) son cuestionados; nosotros pensamos *con* estos supuestos, pero no *en* ellos (Bauman, 2010, p. 365).



fundamental de esta práctica ritual la protección energética. Antes de realizar cualquier ritual de magia sexual, es crucial establecer protecciones energéticas. Esto puede implicar la visualización de un escudo de luz, la invocación de espíritus protectores o el uso de amuletos. La protección energética ayuda a prevenir la intrusión de energías negativas o no deseadas. Del mismo modo, la limpieza espiritual y del espacio, así como el cierre del rito son relevantes en las prácticas. Después del ritual, es importante limpiar y cerrar el espacio sagrado. Esto implica disipar cualquier energía residual y asegurar que el espacio vuelva a su estado normal. La limpieza puede realizarse con agua, incienso o visualizaciones. El cierre del espacio ayuda a prevenir la fuga de energía o la atracción de entidades no deseadas. Claro, todo lo dicho desde su sistema de creencias religiosas.

Finalmente, lo que considero más relevante de este aspecto: el equilibrio mental de los miembros del aquelarre o congregación. Ello es importante, en tanto que 1) la práctica de la magia sexual puede ser intensa y desafiante. Es importante por esto mantener el equilibrio mental y evitar la obsesión de prácticas demasiado frecuentes. 2) El practicante debe establecer límites claros sobre qué sí y qué no se puede hacer en los encuentros sexuales, practicar la autoconciencia y buscar apoyo si es necesario. 3) El desequilibrio mental, estados de depresión, ansiedad, entre otros, puede llevar a resultados no deseados y daños psicológicos.

Ergo, la magia sexual, dentro del satanismo teísta, no es una práctica marginal ni desviada, sino una forma coherente, estructurada y profundamente simbólica de espiritualidad encarnada, que pone en tensión los pilares morales y ontológicos del pensamiento hegemónico occidental. Al reivindicar el cuerpo, el deseo y el placer como canales legítimos de acceso a lo sagrado, estas prácticas desafían no solo las normativas religiosas tradicionales, sino también las formas normativas de entender lo espiritual. En ese sentido, la magia sexual no es solo un ritual: es una postura política, un cuerpo teológico y doctrinal que se vive y se experimenta. Allí donde otros ven peligro o perversión, los satanistas mexicanos afirman poder, conexión y transformación positiva. Tal vez la mayor osadía de esta práctica no sea invocar demonios, sino atreverse a reconfigurar lo divino desde el goce, la voluntad y la libertad.

## Referencias

- Andrade, Gabriel. (2014). *Breve historia de... Satanás. De los persas al heavy metal*. Tombooktu.
- Balducci, Corrado. (1991). *El diablo "...existe y se puede reconocerlo"*. Ediciones Paulinas.
- Bauman, Zygmunt. (2010). *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Siglo XXI Editores.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Biblia. (2022). *Santa Biblia. Nueva versión internacional*. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Blaschke, Jorge. (2007). *La historia secreta de Satán. Lucifer, la cara oculta de Dios*. Robinbook.
- Blavatsky, Helena Petrovna. (1888). *The secret doctrine: The synthesis of science, religion, and philosophy* (Vols. 1–2). Theosophical Publishing Company.
- Brown, Reginald. (1990). *Satanismo erótico. El amor y la lujuria en la magia negra y la hechicería*. Distribuciones Mateos.
- Burdman, Vladimir. (2014). *Magia sexual. Cómo aprovechar la energía sexual*. Publicaciones VIMANA.
- Carroll, Peter. (2022). *Liber Null & Psychonaut: The practice of chaos magic*. Red Wheel Weiser.
- Carroll, Peter. (2023). *Liber Kaos: chaos magic for the pandemonaeon*. Weiser Books.
- Castañeda, Martha Patricia. (2012). Etnografía feminista. Norma Blaquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (Comps.). *Investigacion feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, [pp.217-238]. UNAM.
- Cazeneuve, Jean. (1971). *Sociología del rito*. Amorrortu editores.
- Cousté, Alberto. (1991). *Biografía del diablo. ¿Es el diablo un protagonista de la historia, sin cuya presencia sería inexplicable la aventura humana?* Plaza & Janes.
- Crowley, Aleister. (2009). *De arte mágica. Los secretos de la magia sexual*. Editorial Humanitas.



- Culling, Louis Thomas. (1991). *Magia sexual. Medios para alcanzar la cumbre del éxtasis físico y espiritual*. Llewellyn Publications.
- De Ávila, Santa Teresa. (2017). *Las moradas del castillo interior*. EDAF.
- De Rojas, Gabriel. (1996). *El sexo mágico. Historia y prácticas*. PROTUSART-DIVINO.
- De Vasconcelos, Edgar. (2017). *Mi señor, el diablo. De Aleister Crowley y la familia Manson a nuestros días. Una mirada al satanismo*. L.D. Books.
- Deschner, Karl Heinz. (1974). *Historia sexual del cristianismo*. Yalde.
- Durkheim, Émilé. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, Mircea. (1957). *The sacred and the profane: The nature of religion*. Harcourt, Brace & World.
- Escalante, José María. (1998). *Satanismo erótico. El amor, el sexo y la lujuria en los procesos e historias de la magia negra y hechicería*. Editorial Humanitas.
- Faxneld, Per. (2014). Secret Lineages and de Facto Satanist: Anton LaVey's Use of Esoteric Tradition. Egil Asprem & Kennet Granholm (Eds.), *Contemporary esotericism*, (pp. 218–238). Routledge.
- Fernández, María de Fátima. (2016). *¿De dónde, demonios, salió el eneagrama?* Pax.
- Feuerstein, Georg. (1998). *The yoga tradition: Its history, literature, philosophy and practice*. Hohm Press.
- Flowers, Stephen Edred. (1997). *Lords of the Left-Hand Path: A history of spiritual dissent*. Rûna-Raven Press.
- Ford, Michael W. (2006). *Adamu: Luciferian Trantra & Sex Magick*. Lulu Press.
- Fortea, José Antonio. (2002). *Daemoniacum. Tratado de demonología*. BELA-CQVA.
- Frater U.D. [Tegtmeier, Ralph]. (2001). *Secrets of Western sex magic. Magical energy and gnostic trance*. Llewellyn Publications.
- Frater U.D. [Tegtmeier, Ralph]. (2012). *Practical sigil magic: creating personal symbols for success*. Llewellyn Publications.

- Galisteo, Jesús. (2024). *Demonología en la historia cristiana. La influencia de las fuerzas malignas desde el origen del cristianismo*. ALMUZARA.
- Geertz, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Granholm, Kennet. (2013). The Left-Hand Path and post-satanism: The Temple of Set and the evolution of satanism. Per Faxneld & Jesper Aagaard Petersen (Eds.), *The Devil's Party: Satanism in modernity* (pp. 209–228). Oxford University Press.
- Grant, Kenneth. (1975). *Cults of the shadow*. Frederick Muller.
- Guber, Rosana. (2015). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.
- Harris, Marvin. (1976). History and significance of the emic/etic distinction. *Annual Review of Anthropology*, 5, 329–350. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.05.100176.001553>
- Hervieu-Léger, Danièle. (2004). *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Holt, Cimminnee. (2013). Blood, sweat, and urine: The scent of feminine fluids in Anton Szandor LaVey's *The Satanic Witch*. *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, 13(2), 177–199. [2013-holt-feminine-fluids.pdf](#)
- Introvigne, Massimo. (2016). *Satanism: A social history*. Brill.
- Kauffmann, Federico. (2015). *Magia sexual en el antiguo Perú. Un análisis académico*. Gheller Ediciones.
- Knoblauch, Hubert. (2005). *Focused Ethnography* [Archivo PDF], Forum: Qualitative Social Research, 6 (3). <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/20/43>
- Koning, Frederick. (1976). *Historia del satanismo*. Editorial Bruguera.
- LaVey, Anton Szandor. (1969). *La biblia satánica*. Avon Books.
- LaVey, Anton Szandor. (1972). *Rituales satánicos*. Ediciones Roca.
- Leal, José Jesús. (2004). *Magia sexual preincaica. El universo de la antropología*. Editorial Solar Cía.
- Legnières, Jean. (1932). *La magia sexual. El erotismo en las misas negras, aquelarres y el satanismo*. El Hogar del Libro.
- Levi, Eliphas. (2008). *Dogma y ritual de alta magia*. Berbera editores.



- Lewis, James Roger. (2002). *Legitimizing new religions*. Rutgers University Press.
- Luxferré, Ángel. (2023). *Entrevista personal*. Entrevistado por Aarón Asael Sánchez Ortega
- Mardones, José María. (2003). *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Sal Terrae.
- Meyer, Birgit. (2011). Mediation and immediacy: Sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. *Social Anthropology*, 19(1), 23–39. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>
- Montes de Oca, Laura Beatriz (2015). Entre activistas, funcionarios e industriales: aplicación de la etnografía —enfocada y política— en escenarios de gobernanza. [Archivo PDF], en *Revista Nueva Antropología*, (84), pp. 25-46. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15944800003.pdf>
- Muchembled, Robert. (2000). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Murray, Margaret Alice. (1921). *El culto de la brujería en Europa occidental*. Pagana.
- Ordo Templi Orientis Antiqua. Santuario Latino. (s.f.). *Magia sexual*. [Publicación interna].
- Papini, Giovanni. (2008). *El Diablo*. Editorial Época.
- Pastor, Miguel. (2024). *El satanismo y su práctica mágica: Una visión de conjunto* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid.
- Petersen, Jesper Aagaard. (2009). *Between Darwin and the Devil: Modern Satanism as discourse, milieu, and self*. (Tesis doctoral). University of Amsterdam.
- Petersen, Jesper Aagaard. (2014a). Modern Satanism: Dark doctrines and black flames. Egil Asprem & Kennet Granholm (Eds.), *Contemporary esotericism*. (pp. 218–238). Routledge.
- Petersen, Jesper Aagaard. (2014b). Carnal, Chthonian, Complicated: The Matter of Modern Satanism. James Roger Lewis y Jesper Aagaard Petersen (Edits.). *Controversial New Religions*. (pp. 399-433). Oxford University Press.
- Pike, Kenneth Lee. (1967). *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. The Hague: Mouton.

- Porqueras, Teresa. (2020). *Yo satanista. Una periodista dentro del movimiento satánico español*. Ediciones Cydonia.
- Randolph, Paschal Beverly. (1975). *Prácticas sexuales secretas*. Tropos.
- Randolph, Paschal Beverly. (1978). *Magia sexual. Formas y ritos*. Editorial FHER.
- Russell, Jeffrey Burton. (1972). *Witchcraft in the middle ages*. Cornell University Press.
- Russell, Jeffrey Burton. (1977). *El diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo*. LAERTES.
- Salarrullana, Pilar. (1991). *Las sectas satánicas. La cara oculta de los esclavos de Lucifer*. Temas de hoy.
- Sánchez, Aarón Asael. (2020). *Las prácticas comunicativas y las medidas de protección, ante episodios de violencia e inseguridad pública en Ecatepec de Morelos*. [Tesis de posgrado]. UNAM.
- Sánchez, Aarón Asael. (2021). Etnografía focalizada en contextos de violencia: algunas premisas básicas e implicaciones metodológicas, en M. Ramírez (Coord.). *Metodología cualitativa: uso y aplicación de técnicas para el estudio de lo social*. [pp. 39-83]. UNAM.
- Sánchez, Aarón Asael y Olmedo, Raúl Anthony. (2026). Trazando rutas deontológicas en la investigación: algunas reflexiones desde dos proyectos cualitativos. Carlos Federico Domínguez y Amaral Arévalo. *Métodos y técnicas de investigación en contextos de alta vulnerabilidad político-social: validez, confiabilidad y pertinencia*, [pp.38-60]. CLACSO.
- Sánchez, Aarón Asael. (30 de julio de 2018a). Lidera culto satánico en México joven de 20 años. Parte I. *La Hoguera*. <https://lahoguera.mx/lidera-culto-satanico-en-mexico-joven-de-20-anos-parte-i/>
- Sánchez, Aarón Asael. (31 de julio de 2018b). Satanismo en Veracruz, la cuna de la brujería. Parte II. *La Hoguera*. [https://lahoguera.mx/satanismo-en-veracruz-la-cuna-de-la-brujeria-parte-ii/#google\\_vignette](https://lahoguera.mx/satanismo-en-veracruz-la-cuna-de-la-brujeria-parte-ii/#google_vignette)
- Shoshan, Nitzan. (2015). Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable, en *Revista Nueva Antropología*, 28 (83), pp.147-162.
- Sureda. (1978). *Magia y ritos sexuales*. Ediciones Petronio.
- Turner, Víctor. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI Editores.



- Urban, Hugh Bayard. (2006). *Magia sexualis: Sex, magic, and liberation in modern Western esotericism*. University of California Press.
- Urban, Hugh Bayard. (2015). *New age, neopagan, and new religious movements: Alternative spirituality in contemporary America*. University of California Press.
- Urban, Hugh Bayard. (2003). *Tantra: Sex, secrecy, politics, and power in the study of religion*. University of California Press.
- Wacquant, Loïc. (2012). *Merodeando las calles. Trampas de la etnografía urbana*. Gedisa.
- Wenisch, Bernhard. (2005). *Satanismo. Tendencia oculta del mundo moderno*. Lumen.
- Williams, Brandy. (1991). *Éxtasis ritual. Magia sexual práctica*. Editorial EDAF.



# Regrésanos a Diana

Santiago Ibarra

—¡Paren todo! Fermín, ¿por qué estás llorando? Sabes que una sola lágrima puede arruinar el conjuro.

—Lo siento, Maestro.

—¿O acaso no quieres que tu hija vuelva a vivir?

—¡Por supuesto que lo quiero!

—Entonces calla y deja de llorar.

—Lo lamento... sigo temblando después de...

—Recuerda: una vida por otra. Continuemos.

¡Oh, poderoso Agonnía! Rey del abismo, caos que equilibra. Te traemos esta ofrenda en sustitución de la niña. Regrésanos a Diana y llévate a...

Fermín, ¿cómo se llamaba tu esposa?

—Fernanda.



# Cada viernes a fin de mes

Guadalupe Torres

Abuela sabe rituales de la A a la Z, inicia sus meses con un soplo de canela o sal de grano en las esquinas de su recamara; siempre trae su pulserita roja y una piedrita rosa para conseguir algún galán. Un día me dio la receta para, según ella, ser feliz: “Ve con Chely a que te lea las cartas y le das un billetito más para que te haga un abrecaminos”.

Entre creer y no creer, me daba igual. Yo estaba en una mala racha, por eso no hice a la desidia y fui. Chely leía tarot y hacía rituales para los desesperados, nadie dudaba de su buena mano: nunca fallaba ni una. En el camino, recordé las veces que fui cuando era niña. Antes me parecía divertido, esta vez ni la nostalgia me estaba ayudando a calmar los nervios. Golpeé la puerta varias veces antes de que Chely saliera, me invitara a pasar y me sirviera un café. Me pareció extraño, la fama que tenía sobre su don la tenía de coda. Di un sorbito. Sin querer, tiré la cuchara del café. Ahí me di cuenta, Chely no era Chely. Esas patas de chivo no eran de ella.

# Sobre las personas autoras

## Artículos

### *Manuel Teofilo Andrade Lobaco*

Doctor en antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Actualmente es docente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sus investigaciones y trabajos de divulgación se han centrado en el fenómeno religioso desde una perspectiva crítica de género, con especial énfasis en la ritualidad y la brujería contemporánea

### *Omar Alejandro Leyva López*

Doctorante en Humanidades con énfasis en Estudios Literarios en la Universidad de Sonora y en Filosofía Contemporánea en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestro en Antropología Social por El Colegio de San Luis y licenciado en Letras Españolas por la Universidad de Guanajuato. Mi trabajo de investigación se sitúa en la intersección entre literatura, filosofía y antropología, con especial atención a la relación entre el yoga y el esoterismo en América Latina, la fenomenología y la antropología de las prácticas religiosas, así como a los cruces entre la literatura fantástica y la mística.

### *Elizabeth Sánchez Vázquez*

Egresada de la licenciatura en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, fue tesista del proyecto de investigación: “La religión ante el desafío generacional: un acercamiento antropológico”, dirigido por el Doctor Carlos Garma Navarro. Especialista en Estudios sobre Violencia por razones de género contra las mujeres, por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Especialista en cultura por la UAM-Iztapalapa. Maestra en Ciencias antropológicas por la UAM-Iztapalapa. Cursa el doctorado en Ciencias Antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

### *Abraham Usiel Sánchez Ortega*

Es egresado de la licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Se desempeñó como asistente de producción de medios electrónicos, radio y televisión, en el programa “Fórmula USA con Juan Francisco Rocha”, de Grupo Fórmula. Ha sido ayudante de profesor de asignatura de la División de Estudios Profesionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, consultor en comunicación y community manager para el programa “Impulso a la creación y desarrollo de empresas, fortalecimiento empresarial, incubación y sistema de gestión de empresas” del Centro de Desarrollo Empresarial UNAM-Canacintra, y relacionista público en iComm. Participó como ponente en el panel de discusión “¿Cómo investigar temáticas LGBT+ desde las opciones terminales en Comunicación?”, realizado en el “1er. Encuentro de investigadores. Una nueva mirada desde la comunicación”, en la sala Fernando de Benítez de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

### *Aarón Asael Sánchez Ortega*

Es licenciado en Ciencias de la Comunicación y maestro en Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente cursa el doctorado en Sociología. Cuenta también con un diplomado en Historia y Antropología de las Religiones por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha desarrollado su trayectoria profesional en el análisis de información, el periodismo digital, la gestión de comunidades virtuales y la producción de contenidos para radio y televisión, colaborando en instituciones y medios como la Suprema Corte de Justicia de la Nación, La Hoguera, El Universal y Grupo Fórmula. Desde 2021 se desempeña como profesor en la UNAM, la UNADM y la UNRC. Sus publicaciones abordan la metodología cualitativa, la investigación en contextos de violencia y vulnerabilidad, la ética de la investigación y el estudio sociológico de las religiones contemporáneas.

### *Jessica Reyes Sánchez*

Etnohistoriadora por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra en Urbanismo por el Instituto Politécnico Nacional. Realizó estudios de Maestría en Investigación de la Danza en el CENIDID José Limón del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, y obtuvo el grado de doctora en Investigaciones Educativas por el Departamento de Investigaciones Educativas del

CINVESTAV. Su trayectoria académica se ha orientado al análisis de la relación entre cuerpo, espacio público, educación y género, con un enfoque crítico e interdisciplinario que articula perspectivas feministas y urbanas. Ha publicado artículos, capítulos y libros sobre corporalidades, danza, juventudes y derechos, destacando la manera en que las prácticas artísticas y educativas configuran resistencias y nuevas formas de habitar la ciudad. Actualmente realiza un posdoctorado en el IPN donde desarrolla la investigación Interseccionalidad, género y espacio. Desde 2023 es docente de asignatura de la Universidad Nacional Rosario Castellanos.

### *Mónica Araiza Solano*

Licenciada y Maestra en Antropología Social candidata a doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la tesis: Poetas en lenguas mexicanas. Un proyecto político educativo miembro colaborador del Cuerpo Académico Historia, Ideología y Procesos socioculturales. Líneas de investigación: Interculturalidad y Educación en Sociedades contemporáneas, indígenas y urbanas, Antropología simbólica y de la noche urbana, Antropología urbana, migración, alimentación; miembro del Comité Técnico de revisión y actualización de planes y programas de las Universidades Interculturales SEP. Cuenta con diversas publicaciones de sus líneas y proyectos de investigación.

### *Isaura Cecilia García López*

Historiadora y antropóloga social, doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora-investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Líder el Cuerpo Académico “Historia, ideología y procesos socioculturales”. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Sus líneas de investigación: Historia y Antropología de la Alimentación en México y América Latina; Historia, ideología y procesos socioculturales; Historia y antropología urbana y del espacio público; y Antropología simbólica. Es integrante de la Red “Cultura y Alimentación. Enfoques multidisciplinares”, responsable del Diplomado en Alimentación con enfoques multidisciplinares, y forma parte del Seminario Cultura y Patrimonio Gastronómico: Acercamientos Multidisciplinares de la Red Alimentación, Cultura y Patrimonio, así como de Regiones y Cartografías Socioculturales. Es docente-investigadora de la Facultad de Nutrición de la UPAEP y ha realizado trabajos de campo en la Ciudad de México, Estado de México, Guanajuato, Hidalgo, Guerrero, Oaxaca,

Tlaxcala y Puebla. Cuenta con más de doce libros publicados, artículos de investigación y divulgación enfocados en los procesos socioculturales rurales y urbanos. Proyectos “Historia, territorio y procesos socioculturales”; “Alimentación, cultura, enfoques multidisciplinares”; y “Cartografías, historias y etnografías en Puebla y Tlaxcala”. Asimismo, participa en el proyecto SECIHTI “Hacia nuevas configuraciones sociometabólicas con justicia ambiental en la gestión de residuos sólidos urbanos”.

## **Microrrelatos**

### *Michelle Zea González.*

Egresada de la licenciatura de Literatura dramática y teatro, UNAM. Fue dramaturga del texto *Alone* en la temporada “Por Agua” de Microteatro México en 2019. Publicó escritos y poemas en el Blog librópolis, Universo de letras, UNAM entre los años 2022 y 2023. Participó en la antología de Calaveritas literarias “Panteón de versos vivos” de Letras negras Grupo editorial. Finalista del concurso de epístolas “Te quiero decir...” 2025. Desde 2021 hasta la fecha se encuentra trabajando en el desarrollo del web cómic “Cazadores de anomalías” como escritora y dibujante publicado mensualmente en la plataforma de cómic independiente Webtoon Canvas.

### *Miguel Antonio Baca.*

Mulato del norte, escritor y ensayista con enfoque en la crítica y literatura decolonial; así como en los estudios latinoamericanos y africanos.

### *Ophidiana*

Daniela Berdejo Medina u Ophidana, es una escritora y video artista mexicana emergente con un interés especial en la ética, la ficción especulativa, la mitología y la espiritualidad. Actualmente se encuentra trabajando en su miniserie web, *Ophidana's* y su primer libro de cuentos, *La Endemia Blanca*.

### *Diego Frausto Gete*

Licenciado en Derecho, con maestría en Derecho y doctorado en Educación. Docente en distintas universidades privadas y con cargo administrativo en una empresa. Autor de relatos de fantasía oscura, ciencia ficción y terror, ha

publicado en las antologías *Brumas y engranes* (2024), *Ecos del vacío* (2025) y *Crónicas de la última luz* (2025), de Editorial Letraria, así como en *Locura, traición y muerte I* (2024) y *II* (2025), de Editorial Postpad. También ha aparecido en la Revista *Anapoyesis de Ciencia Ficción*, número 6 *Metrópolis* (2025). Asimismo, ha publicado en la antología internacional de cuentos de terror *Susurros Malditos*, de Editorial Worter (2026). Su cuento *Saeta de Humo* resultó ganador del certamen *ShortysEs2025* de Wattpad. Es autor de la antología de relatos de terror *Afflictio Nocturna: Susurros de horror y otros relatos sombríos*. Ha colaborado en proyectos académicos con la Barra Mexicana de Abogados y la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

### *Soltriat*

Pedro de Vicente Tarabini-Castellani, también conocido como Gloss, es un autor autodidacta cuya escritura se articula a través de voces y personajes recurrentes como Tarius, Ángelo, August o Soltriat, que funcionan como espejos de una misma cosmogonía interior. Comenzó a escribir en los primeros años de Internet, entre foros y blogs, donde desarrolló una voz improvisada y libre, atenta a la atmósfera y al pulso interno del texto. Retomando la escritura con una producción diversa en formas y registros. Su obra se mueve entre lo lírico, lo narrativo y lo simbólico, explorando las zonas menos visibles de la experiencia humana: la memoria, la contradicción, la sombra y el tiempo. Concibe la literatura como un espacio de resonancia más que de instrucción, donde el texto no dirige al lector, sino que lo acompaña. Ha desarrollado su trabajo al margen de los circuitos editoriales tradicionales. Es autor de *Café, alas y caminos* y de *Una mirada con olor a café y caminos*.

### *Ricardo Rojas Mora*

Es poeta, escritor, docente y gestor cultural. Licenciado en Educación Primaria, Maestro en Educación y actualmente cursa estudios de doctorado en Educación. Ha sido reconocido en diversos certámenes nacionales e internacionales, entre los que destacan el Primer lugar en la 1.<sup>a</sup> Convocatoria de Literatura Infantil (2020), el Premio Alas de Lagartija (5.<sup>a</sup> edición, 2024), el Primer lugar en la Invitación Palabras en Fuga (2025), el Tercer lugar del Premio Internacional “Luigi Vanvitelli” (Italia, 2025), así como menciones honoríficas en algunos certámenes. Su obra ha sido publicada en revistas y antologías de México, España y Estados Unidos, y en 2024 apareció su libro infantil *El viaje dentro de la Colección Alas de Lagartija*. Como gestor cultural y promotor de lectura, ha

coordinado múltiples proyectos de fomento literario, entre ellos la Feria Escolar del Libro y la Lectura (2016-2019), la Caravana de Lectura (2021), así como talleres permanentes de creación literaria dirigidos a niñas, niños y jóvenes. En el ámbito educativo, se desempeña como director de una escuela primaria en una comunidad indígena de Veracruz y como subdirector académico de una Escuela Normal.

### *Santiago Ibarra*

Es lector y escritor mexicano. Encuentra en la lectura y en la escritura un espacio de atención, reflexión y búsqueda personal. Su acercamiento a la narrativa breve parte del interés por observar la experiencia cotidiana y transformarla en palabras, sin perder de vista lo íntimo y lo esencial.

### *Guadalupe Torres*

Licenciada en Mercadotecnia por la Universidad de Guadalajara. Pasa su tiempo viendo series y películas, en su mayoría de terror. Le atraen los pequeños misterios de la vida y con frecuencia se pregunta qué fue de ese yo que tomó el camino que ella dejó atrás. De ahí nace su manera de crear: del deseo de observar, imaginar y darle un giro distinto a lo cotidiano.

## **Ilustraciones**

### *Michiko Defectuosa*

Abril Fuentes Cruz, artísticamente conocida como Mich Defectuosa, es artista visual interesada en los cruces entre mitología, fantasía oscura y experiencia contemporánea. Su obra aborda lo liminal como espacio de tránsito y transformación, integrando elementos simbólicos y rituales dentro de un lenguaje visual propio. A través de la ilustración, la pintura y el cómic, construye narrativas que dialogan con la memoria, el cuerpo y la espiritualidad desde una mirada crítica y sensible. Su práctica se nutre de la investigación de referentes históricos y culturales, así como de la reinterpretación de imaginarios antiguos, que traslada a contextos actuales para reflexionar sobre identidad, agencia y procesos emocionales. En su trabajo, la figura humana ocupa un lugar central como territorio simbólico donde convergen tensión, vulnerabilidad y potencia transformadora. Su producción artística se caracteriza por una atmósfera

introspectiva que entrelaza lo íntimo con lo mítico, proponiendo imágenes que invitan a habitar la incertidumbre como espacio creativo.

### *Asgard Salas*

Ilustrador de la Ciudad de México, basa su trabajo artístico en la figura masculina y el esoterismo en relación al misticismo y la mitología.

### *Haimazulee*

Haimazulee es artista visual e ilustradora especializada en medios tradicionales y digitales. Su obra aborda la transformación interior y el simbolismo cultural a través de composiciones atmosféricas y un lenguaje visual que equilibra sensibilidad estética y construcción conceptual. Ha desarrollado su práctica a partir de formación técnica en dibujo y una sólida trayectoria autodidacta.

### *David Sandoval*

Egresado de la licenciatura en Arte y patrimonio cultural, por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Ha tomado diversos cursos de artes plásticas y pintura con especialidad en la acuarela. Imparte talleres de dibujo y pintura tanto a infancias como adultos, en espacios comunitarios y culturales independientes. Expresa en sus acuarelas su interés por los temas mágicos y de fantasía.

### *Kire*

El arte místico de Kire habla el lenguaje de los símbolos. Pinta como quien narra una historia secreta escondida en las formas del inconsciente colectivo. Su obra figurativa, elaborada con diversas técnicas —acrílicos, plumones, grafito, tintas y principalmente óleo—, busca un realismo fantástico que recrea escenas de antiguos mitos y leyendas universales. Ha expuesto en espacios como la Ex Fábrica de Harina, Huerto Roma Verde, la Casa de Cultura UC, la FES Aragón y la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Como escritor, ha participado en dos antologías del colectivo Generación CVXIII, surgido del Diplomado de Creación Literaria del INBAL (al que ingresó por concurso), así como en una tercera con la editorial Aquelarre de Tinta. Su obra, tanto visual como literaria, tiene un propósito: crear nuevas mitologías que devuelvan al arte su poder de revelación.



